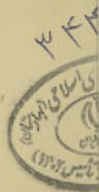




شماره ۳۴۴، ۱۴، ۱۳۸۱



- ۱
- ۲
- ۳
- ۴
- ۵
- ۶
- ۷
- ۸
- ۹
- ۱۰
- ۱۱
- ۱۲
- ۱۳
- ۱۴
- ۱۵
- ۱۶
- ۱۷
- ۱۸
- ۱۹
- ۲۰
- ۲۱
- ۲۲
- ۲۳
- ۲۴
- ۲۵

بازدید شد
۱۳۸۱

شماره ۳۴۴

۲۹۵۱ مرتب

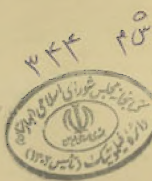
شماره ۳۴۴

کتابخانه مجلس شورای ملی	
کتاب مجله شمس برپایه رساله	
مؤلف	شماره ثبت کتاب
موضوع	۲۵۹۰۵
شماره قفسه ۱۸۰۴	

بازرسی شد
۲۷ - ۲۶

شماره ۳۴۴
۱۸۰۴

شماره ۳۴۴، ۱۴، ۱۳۸۱



بازدید شد
۱۳۸۱

شماره ۳۴۴

۲۹۵۱ مرتب

شماره ۳۴۴

کتابخانه مجلس شورای ملی	
کتاب مجله شمس برپایه رساله	
مؤلف	شماره ثبت کتاب
موضوع	۲۵۹۰۵
شماره قفسه ۱۸۰۴	

شماره ۳۴۴
۱۸۰۴

۱۸۶

۱۵۱

۱۸۰۲

x

۱۵۹۰۰

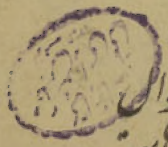
۲-۹
۳-۹
۴-۹
۵-۹
۶-۹
۷-۹
۸-۹
۹-۹

مجله فرستاده
۹۸۰۴

قیمت با نمره هزار ریال
و لکن سالی که باقی بماند
سندین میسر

فهرست از پنج مجلد است از رسائل

در معرفت سید الشهدا	در اثبات حد و شهادت	در معرفت و جانشین و استیفاء
از سید الشهدا علیه السلام	از سید الشهدا علیه السلام	از سید الشهدا علیه السلام
در رد رساله حجابیه فقهیه	در تحقیق و رد رساله افراطیه	در بیان احکام و ادعیه از سید الشهدا علیه السلام
از سید الشهدا علیه السلام	از سید الشهدا علیه السلام	از سید الشهدا علیه السلام
در معرفت قیام مفضل	در اثبات عقاید و رد منکریات	در رد شبهات و اثبات حقایق
از سید الشهدا علیه السلام	از سید الشهدا علیه السلام	از سید الشهدا علیه السلام
در بیان سلسله شجره منقرضه	در تحقیق علم و ادعیه و نقد ادعیه	در معرفت قبیل ارجان
از سید الشهدا علیه السلام	از سید الشهدا علیه السلام	از سید الشهدا علیه السلام
در رد شبهات و اثبات حقایق	در بیان سلسله شجره منقرضه	در معرفت قبیل ارجان
از سید الشهدا علیه السلام	از سید الشهدا علیه السلام	از سید الشهدا علیه السلام



بعد از حمد الهی و در دو بر حضرت رسالت ناهی و
 و اصحاب او و بدین در هر یک که باشد و خوانند که نیست
 قبل از آنکه معلوم کند اول طول آن که هر از جهت خالات
 و عرض او را خط استوی معلوم نماید که در جانب
 مسطور است بعد از آن از جواب یا هر چه میسر شود
 بداند که در خط او در کمال استوی بوده و در جانب
 نیست نمی منظر که در خط او دایره بر آن کشند و آن دایره
 افق باشد بعد از آن محیط آن دایره را با خطی که در
 قسمت کنند که عبارت از جهات اربعه است یعنی شمال
 و جنوب و مشرق و مغرب اعتدال و از نقطه شمال
 خطی مستقیم کشند تا نقطه جنوب آن خط را خط نصف النهار گویند
 زیرا که این منظر دایره نصف النهار است و از نقطه مشرق اعتدال
 خطی مستقیم کشند تا نقطه مغرب اعتدال و آن خط را خط مشرق
 و مغرب گویند که بمنزله دایره اول السموات است

س سطح آن دایره باین دو خط چهار قسم می شود
 که دو بر قسم از محیط این دایره بنود قسم می شود
 که در سطح محیط دایره منظر و خطی که در سطح
 باشد بعد از آن از ربع معلوم کنند که عرض بلد که در سطح
 مطلوب است چند درجه و دقیقه است بمقدار آن نقطه
 شمال بجانب نقطه مغرب اعتدال بر محیط دایره افق
 نشان کنند و این منظر بر آن نشان کنند و در دیگر
 نقطه مشرق اعتدال خطی که تقاطع منظر بود با خط
 نصف النهار آن موضع را نشان کنند و آنرا نقطه
 شمالی نام کنند و آن مقدار ارتفاع قطب شمالی در
 افق آن بلد و مرکز دایره افق که موضع اجتماع خط
 نصف النهار و خط مشرق و مغرب اعتدال است
 نقطه سمت الواس باشد نسبت به بلد مذکور بعد از آن
 از نقطه مغرب اعتدال بجانب جنوب بمقدار عرض
 بلد بر محیط دایره نشان کنند و از آن نشان عرض بلد
 نام کنند و منظر بر آن نشان کنند و در دیگر
 نقطه

نقطه مشرق اعتدال الخط و در موضع تقاطع منظر
 با خط نصف النهار نشان کنند و خط نصف النهار را
 که تواند از جانب نقطه شمال اخراج کند و بر کار خط
 خط افق یا خارج افق بر خط نصف النهار و باین دیگر
 به نقطه که یکی تقاطع منظر و در نقطه مشرق و مغرب
 اعتدال و باین بعد دایره دوم و قوس ازین دایره که داخل
 سطح افق است نصف ظاهر بود از دایره معتدل النهار و قوس
 نصف خفی و بر این بود این دو قوس هر یک در سطح منطوی
 صورت ندارد و در خطی می بین شده اکنون در جهات
 اربعه و قطب شمالی و نقطه سمت الواس و دایره معتدل
 النهار بر سطح افق باشد بعد از آن بمقدار عرض بلد
 معظمه که سمت وید درجه و عمل دقیقه است از نشان
 عرض بلد بحاصل نقطه جنوب بر محیط دایره افق نشان
 کنند و این منظر بر آن نشان کنند و در دیگر بر نقطه مشرق
 اعتدال در موضع تقاطع منظر با خط نصف النهار نشان
 کنند و باین دیگر بر کار بر خط نصف النهار داخل افق یا خارج
 افق چنان خطی که پای دیگر بر کار به نقطه دیگر بلند در موضع

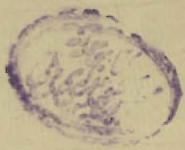
تقاطع مرکز کو ر نقطه مشرق و مغرب اعتدال نظر کشید
 دایره در جانب شمال بکدام نقطه خط نصف النهار
 طبع شده انجا نشان عرض آنکه منفرجه بود بعد از آن
 از نشان عرض بکدام مقدار عرض آنکه مشرقه یا نقطه
 مغرب اعتدال نشان کنند و یک خط میده انجا خط دایره
 دیگر نقطه مشرق اعتدال و موضع تقاطع میده بر خط نصف
 النهار نشان کنند و از سمت الکعبه منفرجه بود یا
 بر کار منصف این نشان و نشان که عرض آنکه نام کرده
 شده باشد و دایره مدار بود از مدارات بومی موازی
 دایره معدل النهار سمت الراس مکه که شده باشد بعد
 از این خط نصف النهار را جانب جنوب نیز از دایره افق
 کشید و چنانکه باشد و یک نای بر کار بر نقطه قطب شمالی کشید
 و بای دیگر بر خط نصف النهار در موضع که بای اول بر نقطه مشرق
 و مغرب اعتدال نیز که در این بعد دایره رسم کنند که این
 دایره افق باشد از افق خط استوایی سمت باقی باشد مطلوب
 السمیت و موضع تقاطع این دایره را با خط نصف النهار
 که خارج باشد

که خارج باشد از افق یک جانب جنوب نقطه که بود خطی
 اخراج کنند از منصف قطبین که مرکز دایره مذکور باشد هر
 یک خط محیط این دایره رسم را این خط را خارج کنند و چنانکه
 خواهند و این خط را به موازات خط مشرق و مغرب اعتدال
 باشد پس این دایره از افق این خط و خط نصف النهار
 تقاطع و منفرجه بود در هر قسمی تقاطع متبانی
 قسمت کنند که اول آن خواهد بود که در دایره لفظ النهار
 مکه باشد که اول معلوم کنند تفاوت بای
 الطلوعی که مکه مظهر و بعد مطلوب السمیت باشد
 هر چند درجه و چند دقیقه است و بعد از آن بقدر درجات
 و دقائق و ثوانی تقاطع تا بای الطلوعی از قطب شمالی
 که باشد و اعتدال اعتدال بر مظهر دایره مذکور
 از مکه از بعد مطلوب السمیت رسم کنند و از غرض
 باشد از نقطه خطی که نقطه مشرق اعتدال بقدر درجات
 و دقائق و ثوانی تقاطع تا بای الطلوعی که در این دایره
 بران باشد و در هر درجه در هر نقطه خطی که در این دایره

باین الطولین از قطب شمالی نشان کرده باشند و قطب شمالی
 باشد اگر از قطب جنوبی نشان کرده باشند و موضع تقاطع
 طبع میده بان خطی که از منصف قطبین اخراج یافته
 نشان کنند و یک نای بر کار بران نشان کنند و بای دیگر
 بر همین خط و اجل این دایره را خارج خط باشد که دایره بر
 دو نقطه قطبین و بران مذکور بر مظهر بود این دایره دایره
 نصف النهار مکه باشد و بعد مطلوب السمیت رسم کنند
 کنند که این دایره اندر بومی یا قیاسی که در دایره
 خارج تقاطع کرده موضع تقاطع نقطه سمت الراس مکه
 باشد و باقی بای مطلوب السمیت رسم کنند مظهر
 بران نقطه باشد و دیگر نقطه سمت الراس مکه مطلوب
 السمیت و خط اخراج کنند که محیط دایره افق بای مطلوب
 السمیت رسد این خط سمت مکه منفرجه باشد و باقی که از نقطه
 مشرق اعتدال که مکه مشرق بای مطلوب السمیت باشد
 و نقطه مغرب اعتدال که غرضی بای مطلوب السمیت باشد
 صنع و وصول خط مذکور محیط دایره افق واقع شود سمت
 مکه بود و تمام

و تمام سمت این نشان مکه بود از نقطه جنوب از نقطه شمال
 یا موضع وصول خط مذکور و این فاصله که مذکور شد
 مخصوص است به بلاد شمال و در بلاد جنوبی طویفه
 عمل بر عکس مذکور است چون وصول بان مواضع
 کمی و بیشتر می شود بنا برین بان مفید شد و در این
 که تحقیق آن نکرد و الله اعلم بالصواب و الیه المرجع

و اما
 که فاصله فاصله دارم



بسم الله الرحمن الرحيم
وہیتین

لهذا ليس مرد بالقدم والاراذلة حتى يثبت السوءية واستمرها لاهية والحقيرة مكن بتباطؤ الخلق
شريع الخلق وتبعها هو نوع كونه السبيل الزاوية والواقعة العقلية والمنفردات والحق والاسم على نفسه
الزواج منها الخلق الذي يثبت السبيلين وقدرتها على انفسه المصنوع بالحق فيقول الحق في قوله الحق العبد السبيل
سماحي فيقول الحق العبد الذي يثبت السبيلين وقدرتها على انفسه المصنوع بالحق فيقول الحق العبد السبيل
منه رسالة اثبات حدوث العالم تتلوا عقائد متفرقة واحدة منها بالفرق اتمعت متفرقة بالمالا يخفى
على السمع الماهية لتدبر تحت العقائد كما يوجد بالحدوث العالم وضع السكون والتمتع بالسرقة
الرسالة ما يتفرق به ذلك الفرض كونه من حيث وادع اسم الزمان والقدم العام واليجهل بالسرقة
لهم القعدة واليجهل بمخوفة سرقة اهل الزمان والقدم السبعين الذين لم يتعدوا الاموال
منه الامتياز لم يتعدوا اصول الزمان والرسالة والاداءها لا شرعة القعدة ومقرها معن الزمان فيقول

الحقق

[illegible][illegible][illegible]

و معلوم است که از آنجا که هر دو در ذات دلیل و غیرت یکسانند
و غیرت غایت که در جنبه اطراف و دیگر هم متفق میشود و نیز که با مفروضات
در این مثل سابقه مذکور شد با یکدیگر است و این که در کتب است و قد لا یح
لزم اینها که در کتب و عقاید و غیره چنین مواردی بی تحقیق که هر چه در وجه تراش خورده
اکتوار ملاهی در وقتی که شکوفه آن شکفته شود و غرض از این شبهه تراست یعنی
در چند چیز یکی در مقدار مخصوص یعنی مجموع مقداری که ترا دارد و در طول عرض مثل
مجموع مقدار عرض و در طول عرض و دیگر از آنجا که در بعضی از مواردی
ایضا که در تراست مثل عرض و عقاید و دیگر که در کتب و عقاید و غیره
که در تراست تفاوت و تفاوت را جزا و دیگر که خاص مثل کتب است که در عقاید
پس در این شبهه مفروضات در اینجا یکدیگر است از چند چیز **و تقسیم** با چهار
است که کیفیت این تقسیم در مقدمه اول معلوم شد و نیز که اشاره ما در این شبهه
و اشاره شد که در این شبهه اشاره مذکور میباشد یا مخدوف و مثال هر یک مذکور شد
و که است که بعضی از ادوات مذکور شود که مشهور است به این دلیل علم بر آن است
یا حسب بند است **و تقسیم** چهارم با اعتبار عرض و تقسیم است و کیفیت این تقسیم با این
نحوه است که عرض و فایده شبهه با عاید است و این عاید است با عاید است
بشبهه و اول که عرض فایده شبهه است بر چهار وجه باشد اول آنکه مطلب بیان
امکان و وجه شبهه باشد مثل قولش که گفته است فان نقص الانام و در این
فان الملک

فان الملک بعضی هم التوالی یعنی اگر تو حقوق داری بر همه مردم و مالبری از جمیع
امکان آنکه در ذات و غیرت یکسانند و نیز که با مفروضات
این شبهه که مجموع کتب و عقاید و غیره و در هر مردم که میان بود و مردم و عقاید و غیره
و چون این در ذات هر حال است و نیز که گفته اند که شخص از نقصان و کمال است
برسد که از نوع خود برین برود و اندازش از این اشیاء و عوی خود و دیگر
عین که در در این یکدیگر که در اصل از جمله خون است و این است که در این شبهه
بر این زنده است پس در اینجا عرض بیان امکان وجود شبهه است و غیرت که
شبهه در این شبهه معنی است و نیز که در آن دلالت بر یک شبهه است و دوم
آنکه مطلب بیان حال شبهه باشد و نیز که هرگاه جابجایی و دیگر شبهه شود و در هر
بینه هرگاه در یک شبهه معلوم باشد و در یک شبهه معلوم باشد سیم آنکه مطلب بیان
کینه مقدار حال شبهه باشد و نیز که در یک شبهه متصف با آن حال و معنی
لیکن معلوم نباشد که قدر آن متصف به حد است بعد از این شبهه قدر آن میان خود
همچنانکه هرگاه جابجایی و نیز که در اینجا که در مقدار سواد و چهارم آنکه مطلب بیان
باشد که حال شبهه را واضح و متصور در نفس سابع کنیم یعنی حال شبهه امری معنوی باشد
و از اینجهت که سابع ما قریب بفهم سابع شود مثل آنکه شبهه کنیم که اگر سابع کنیم
یکدیگر که بر یک چیزی نباشد و در یک سبط معین و یک سبط معین مذکور است لیکن
عده و وجه همین است که ما ذکر کردیم و فانی که عرض فایده شبهه باشد و در صورت

فیه ضربت علی ابن الحنفیه که در اینجا مطالبی است صفات مذکوره از برای
 این خرج است لیکن از برای فیه که از متعلقات اوست اثبات شده است
 و در او نه اثبات از برای او شده است و از این قبل است الحاد بین فیه
 و الکرم بین بر وجه و تحقیق فیه که در دو قسم آخر کلام موصوف مذکور می باشد
 اینجا که مذکور شده و کلام مذکور می باشد مثل اینکه در باره شخص که اوست
 بر دم برساند بگوید السلام من السلام و السلام و السلام و السلام و السلام
 کلام است از برای سلام از مودی یا وجود بلکه او مذکور نیست از این قبل می باشد
 بسیار است در اینجا و در است **فصل چهارم** در قسم استعاره و بیان هر یک از
 استعاره بجهت اعتبار تقسیم است و تقسیم اول با اعتبار طرفین است که استعاره
 و استعاره که باشد و بیان اعتبار استعاره بر دو قسم است اول فاقیه و آن
 که ممکن باشد طرفین در یک خبر جمع شوند مثل قولی که ایمن کان مینا یا حیله
 که در اینجا استعاره است ایضا از مفعول ایمن که زنده کردن باشد از برای ایمن
 پس خبر ایضا آن استعاره است و به این استعاره است و شک نیست که
 جمع مفعول استعاره است و به این استعاره است و شک نیست که
 است و دوم عباری است و آن است که طرفین که استعاره است و استعاره که باشد
 در شش واحد جمع شده مثل آنکه استعاره شود و اسم است برای عاقل که در اینجا
 مفعول استعاره است با عاقل که استعاره است جمع می شود و در شش

الحاد و تقویر

و احد و تقویر فاعله که استعاره عاقل بر اسم است اول آنکه استعاره است با
 جمع شود لیکن احد عاقل دیگری یا انقیض و مکرر است اینجا که مذکور شده و دوم
 آنکه استعاره از فیه استعاره می باشد یا انقیض آن باشد و باعث بر این استعاره
 آنکه می باشد مثل قولی که فیه هم بعد از الیم که در اینجا استعاره شده است
 از برای آنکه از که ضد است یا اعتبار آنکه و این را استعاره می گویند پس آنکه
 استعاره از ضد یا انقیض استعاره می باشد و باعث بر این طرف است یا اعتبار آنکه
 و این را استعاره می گویند مثل اینکه استعاره شود و از برای حیوان را که
 شود و از این استعاره پس طرف است یا اعتبار تقسیم دوم اعتبار استعاره است که لفظ
 متشبه باشد و بیان اعتبار استعاره بر دو قسم است اول اصلیه و آن است که لفظ
 متشابه است چنین باشد مثل لفظ استعاره که گاه استعاره شود و از برای هر یک از
 و مثل قولی که گاه استعاره شود و از برای هر یک از استعاره و آن است که لفظ
 استعاره فعل باشد یا آنچه مشتق از فعل باشد مثل اسم فاعل و مفعول و ضمه
 و فعل تعقل و اسم کان و زمان و الزمه یا حرف باشد و از فعل و آنچه مشتق است
 از آن است در مفعول مصدر شده است که استعاره است لیکن بعد از آنکه مصدر
 مصدر مشتق می شود و از آن فعل بر آن چیست که مفعول مصدر می باشد
 استعاره است و از آن چیست که فعل استعاره از برای فاعل دیگر شده است
 استعاره نتیجه است و در هر قسم در متعلق بجهت این شده و متعلق میخورد

عاقل

نکته

تفصیل

و استعاره با کلمات بیگانه یا بیار که در آن تصریح باشد نشانه است بلکه نشانه خبر
در نفس است و اولی بر نشانه در استعاره مکنه انبیاست کردن خواصی نشانه است
در برای نشانه و از آنجهت که در استعاره مکنه لازم دارد استعاره تجلیه را در
که استعاره تجلیه عبارت است از انبیا بعضی از لازم نشانه در برای نشانه
استعاره مکنه لازم دارد استعاره تجلیه را با اعتبار اینکه تجلیه قرینه مکنه است
و چنانکه تجلیه در کلام باشد استعاره مکنه معلوم شود هر چند در استعاره تجلیه
لازم دارد مکنه را با اعتبار اینکه تجلیه قرینه مکنه است و هر که آن را طلب میکند
در قرینه آن بصورت است و در تجلیه لازم نشانه که انبیاست میشود از برای نشانه
باید در نشانه بازاری لازم مذکور امری حاصل و عقلا محقق باشد بلکه توهم صدور است
و از برای نشانه انبیاست نشانه در مثال انبیاست اظهار نشانه شده در ذهن
هر که کسب و این نشانه مضر استعاره مکنه است بعد از آن اظهار که از جمله لازم است
که نشانه است از برای هر که نشانه است انبیاست شده است و این استعاره تجلیه
و نشانه است که بازاری اظهار امری که محقق باشد عقلا در نشانه که نشانه است وجود
بلکه صورت توهم از اظهار خارج شده است و از برای نشانه انبیاست شده است و چنان
مقتضی بر آن است که در استعاره تجلیه لفظ اظهار مثلا موضوع در معنی محقق نشانه
بلکه مجاز لغوی است و محقق است در صورت و هر که نشانه است محقق است و آن در
محقق است بر آنست که هر یک از اظهار و نشانه محقق در معنی متوجع از خود است پس تحقیق

و اینها

خواهند بود و مجاز لغوی نشانه بلکه مجاز در استعاره لازم آمده است یعنی ثابت شده است
از برای نشانه آنچه میخوانند از برای نشانه که اظهار نشانه و این مجاز لغوی نیست بلکه مجاز
عقلا و فرق استعاره تجلیه از نشانه است که هر دو نشانه در این یک ملاحظه
و خواصی نشانه که نشانه است ذکر میشود اما در تجلیه باید نشانه در کلام مذکور
باشد نشانه و باید بازاری ملاقات نشانه یک یک در نشانه محقق باشد حاصل عقلا
نحو قولهم اولئک علی الذین انتم و الصلوات بالهدی فخر بخت بخار نام که در اینجا
نشانه است نشانه الی انتم انتم انتم انتم انتم انتم انتم انتم انتم انتم انتم انتم
تجارت که از خواصی نشانه است نشانه که نشانه است نشانه که نشانه است و در استعاره الی که نشانه
است باره آن امری که محقق باشد عقلا است زیرا که در استعاره الی مانع است از
پس برین استعاره الی زبان است و آن بازاری عزم یک است که خلاف استعاره تجلیه
باید نشانه مذکور باشد نشانه و باید نشانه از خواصی نشانه است آن برای نشانه انبیاست نشانه
و مع ذلک در نشانه بازاری آن همه جز محقق نشانه در عقلا و در بعضی اظهار در مثال
مذکور معلوم شد و محقق غایب که آنچه مذکور شد که نشانه استعاره مکنه باشد استعاره
تجلیه نیز نباید مدح باشد نشانه است بعضی از محقق نشانه نشانه و غیره بر آنست که نشانه
استعاره مکنه نشانه در نشانه تجلیه نیز نباید مدح باشد نشانه که نشانه است آن استعاره تجلیه
باشد مثل قولهم والذین یعقوبون عدا الله که در اینجا نشانه شده است و عدا یک
و عدا که نشانه است مذکور است و این استعاره مکنه است و بعد از آن نشانه شده است

یا شورش مثال هر يك ظاهر است **چشم** در حد است و آن است و فقه از شورش
یا درستی از شورش نیز آن نظر شود که دلالت بر غیر آن نکند و این دلالت
از برای کسی خواهد بود که عارف بر وی بیخبر حرف فقه یا بدست باشد زیرا که
که در راه او اندو لاله از برای درختان بود مثال فقه خود که در آن و ما کان الیه
لیظلمهم لکن کانوا انفسهم ظالمون و مثال بیست که از آن است **تسلط** است
و جا و ده که **تسلط** است **چشم** اقتضای آن است که متکلم کلام از قرآن یا از
انرا داخل در کلام خود کند که از خبر و در علمیات صابر و اعطاء المعرفیات
و را بطلوا بالامارات و انفعوا الله و الملکات برقع کلم الدجیات **چشم** علمیات
و تعلیم است که متکلم در انشا کلام است که در کتب است یا به شورش است
حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه شریفه است که فرمودند انما شورش است
شورشان ما یرمی علی کورنا و یوم حیان و غیره **چشم** اخراج است و آن
آن است که در انشا کلام جمله مذکور شود که غرض بدو آن تمام باشد خود
و خدا قسم بقرآن مجید و از انقسم بقرآن مجید که غرض بدو آن تمام باشد و آن
نقص و تعلیم عظیم میشود و غرض این آنست که بدو آن تعلیم تمام میشود **چشم**
احتمال الضیق است و آن آن است که کلام مخبر و در هر دو باشد یعنی که
شخص بر وجهی است که نیست عینیک سواد که این احتمال دارد که متکلم
بهر آنکه کائنات هر چه چشم تو بینا می بود و در احتمال دارد که متکلم بر آنکه کائنات

چشم و

بر و چشم تو که هر چه بود و **چشم** مرا عاده فطر و مرا عاده فطر است که امور متعارفه
متناسبه در بین جمع شوند که الشمس القمر جبال و النجم و البحر سحاب **چشم**
مثلا که است و کلام آن که تعبیر شده از خبر تسلط خود آن خبر با عارف و قیاس
آن خبر در مصاحبت آن خبر خود کلاما و اقرا لسانا است که لفظه قلت بطیحا
جسته و فیضا یعنی گفت سرال من جز از برای تو خطی کیم کفتم و خطی کینند از آن
جنبه و قیاس که در اینجا تعبیر لفظ خطو اما خطو شده است با عارف و نیز که
در مصاحبت خطی واقع شده است **و در** **چشم** تسبیح است و آن است که از برای
شیء عجزه صفات بر سبیل تو را ذکر شود که قوله تعالی هو الله لا اله الا هو
الله العزیز السلام المؤمن المؤمل الایه **چشم** ابراهام و توریه است و آن آن است
که لفظ ذکر شیء از برای آن امر منتهی باشد که قریب من باشد و دیگر تعبیر باشد
که قوله تعالی الم تر علی الارض سبی که از برای استواری و معنی است که استوار که
منتهی قریب است و آن در اینجا مراد نیست **چشم** کسب کلام معنی تعبد آن است و آن
در اینجا مراد است **چشم** مراد خبر و مراد خبر آن است که در شورش و جزا و معنی
جمع شوند و شورش باشد در ترتیب سخن از معانی هر یک از ایشان که آن جائز
فاکر می سمع اللعین فاکره که در اینجا جائز در شورش واقع شده است و سمع اللعین
در جزا واقع شده است و استراک و از دو واج در اینجا واقع شده است
اینکه هر یک که کلام مرتب شده **چشم** عکس است هر جزئی از کلام مقدم است

تمام

119

118

والله اعلم بالصواب

[illegible]

بدون من مثله ولو اريد عطية من الشرب والبايع والمقابل اؤلفه ولم علم المعاملة العارية
 ولا وجه نصيب بالاشتراء والبيع وقوله ومراعي شرط لان مراد من قال المعاملة العارية
 ابيته ذلك وهو قد جعل في العلم ان الشارع في الاضطرار والنقل عن العلم ولا
 والرد في الاضطرار القرض ومعاملة العارية من غير تكرار شرط لكن معلوم ان
 لو اريد المعاملة العارية لم يعطه القرض فلو كان كان مراده من الشك يتوقف حصوله
 ويتحقق عليه من غير تكرار اذ ادا الفدية فلا شك في شيعه وذو ربه وعدم الخلاف فيه
 بين الشيعة والوجه للاحتياط فيه ان يقر به كما استعرف ويعترف وان كان مراده مع ذلك
 ان شرط فلا ريب في عدم شيعه بل عدم وقوعه من الاضطرار التي هي اركان الاجازة والشرط
 من النوع المانع في الاجازة كما استطاع عليه واعلم الحكم بغيره ان مراد من اعتد عليه القرض
 بشرط المعاملة العارية لا اولى لان الخلاف في القرض بشرط المعاملة العارية مشهور بين الشيعة
 ومكان في السنة فكيف يجمع بينهم عدم الخلاف بين الشيعة فتأمل ويحاطون في هذه
 من البينات التي هي بدون شبهة وتلك من الامور التي هي على طرية البهره ولا يثبت الحوت في القرض ^{كذلك}
 وفقه مع ان هذا من الزيادة لا من الاصل فلهذا من سعيين رتبة كقضاياهم مثل الام والاحت
 وانما ذلك في حيز الكعبة المكية من التمددات الباطنة والقدر في البات العارية
 تعالى في القرض ان يقر بغيره او يقر بغيره او يقر بغيره او يقر بغيره

قال طرأ العرض لم يقع وطرأ نفس المعادله اي من شرطه مع طرأ لظهوره في
 بل شرط نفعها فالشرط يرجع الى التعبد او التعبد مع التعبد الى المقيد فقط وهم قالوا
 شرط النفع فهو حرام اعم من ان يكون النفع مستمرا مع شيء ام لا ولذا انضمام النفع
 الحرام القطعي بشرط لا يجعله حلالا ولو كان الشرط واجبا لجزء من التعبد وهو
 اعتبار التعبد في الشرط انه يكون حلالا كاعتد الفاعله وعندنا لما احتيجت في
 شرحه في الدلالة على بطلان دعوى فهو حرام اي من شرطه مطلقا بالنفع
 كما سقوف فتأمل **وقد** ان كان عرضا ان النفع شرط في نفس الامر واما العرض
 ايجاد العرض وبلغت له في الحقيقة ثم الاثر لا يفيده لان في سلبه ان يترتب
 التعبد بشرط النفع والعرض بشرط المعاملة العارية او لخدمة وعرضا كيف الشرط
 النفس الامر بما لا يكون متفوقا في خاطر التعبد فكيف يكون متفوقا مع المذكور في
 اللفظ فان كان عرضا ان النفع شرط بحسب اللفظ والحقيقة لان الشرط يتعلق بالتعبد
 البته فخالطه فظاهر لان التعبد غير مكلف في اللفظ بل انما لا يكون في ارضه حتى
 ان الشرط متعلق به وقد عرفت ما في قوله وعنه قالوا وقوله يكون حلالا كاعتد
الاع وما قيل ايضا اتفاقهم على ان الشرط في المعادلات جزء من التعبد فيكون
 لو كان عشرين فان شرطه هيبه بستان معقود ان صلحت بدهم او سألوه ولم يكن

الشرع مجرد عشرين من كل واحد مع الشرط جميعا من وكذا الحال في النسخ والصلح وغيره
 الجعل الشرطية المتعلقين من الربا حتى لو كان لا يجعل هيبه الا ايدى غيرهما شرط
 جزءا من عرض فيلزم الحلاله فان كان مرادهم عن الوطأ ما يشمل الذين بشرط
 فيما ذكرناه والامور ايضا كالبيع لانها قصد جميعا في بحث الربا حتى ذكرنا
 اتفاقهم جميعا في عدم التكرار في العرض في ذكر النفع مطلقا وتخصيص العلية به
 الا غير ذلك مما ذكر مع ان الحال واحد اذ لا وجه للزوم للعرض ان يكون
 منها **القول** فيه فظهر من وجوهنا ان لا نقا عرفت انفسا ان تعذبه الكلى
 وقريب اليه ما سقوف قايده على خلافه واما ثانيا فلان لفظ الجعل فيه
 اذا لم يحد شيئا من المعطى من من التعبد بشرط ان يترتب منه بعض المقتضى
 وهم مثلا وليس يبالى اليهم معا من ذلك واما ثالثا فانه في قياسه في
 اخرى ان بيع اوثب بالثياب او بيضة بالذبايض او غير ما جاز
 جمع من التعقيد ولا يجوز حتى قرب بشرط ان يصلي المستعرض قوبا ومشرقا
 ولذا اربعاء فانه في البيع في النهاية لما سقوف ورجعهم وشرط
 وجزءه ان لا يربى ايضا وهو متبع منها مجوزا لاشتراط في هذه المادة كذا
 الاشتراط في الكل ولا يخفى باقي قوله بل للتمسك من المسألة **قال** فان قلت

بلفظ لا يصح الاستماع وهو ظاهر في الكراهة وذهب المشيخيون قالوا قوله لا يصح عن
 الكراهة في تتبع الاخبار لو حدث استغاله في الكراهة لغيرها بحيث لا يتبادر فيها
 وهو لا يتم الشيخ الحول على الكراهة على الوجه الشرعي وان عكس ذلك من في القول به ولعل
 العدة لمن قوله يفسد فاسد ويجوز وعلم مثله في يد الكراهة وقوله لا يصح في الحو
 الحديث اليه في يد الكراهة لان العلم من ان لا يصح القول اذا كان راجع الى الاجابة
 واشك ان الراجح فيهم الذي يصح من غير كون الكراهة من غير وجه الكراهة
 كون لا يصح في المقامين بمعنى واحد وما ذكره من فساد قوله ولا يتم القول من الحديث
 الحديث والفساد ولما حرم على الشرط وغيره ما قال ان نفسه لعل من الشيخ الحول على الكراهة
 كما هو بمنزلة ذلك فكيف يقول ولذا فهم انكروا الحديث والفساد وكذا قوله وزيد بن ابي
 احمر الحديث ولا شك قد عرفت ان لعل الحديث في يد الكراهة ظاهر وقوله وهذا لبيان
 باطل صوته الى قوله لما كان الحول عليه فائدة فيه ما فيه لان فائدة الحول على الشرط ابداه وجهه
 الكراهة لان المقام الذي الى الجمع من غير شرط لا وجه الكراهة فيه لظاهر وهذا الكلام
 ان لا يصح الحول على الشرط فيما الكراهة ثم قوله من ان هذا العمل او في من العمل
 الكراهة والتقية لا يتحققان من علم الا وقد خسر جريب لان الحديث ليس بلفظ
 علم ولا حكم كل حتى يقال انه تخصيص ظاهر الحال انه سوال عن انضمام العرض الى الجمع

من يترشح لاصح تعينه انما هو على الوجه الذي انما هو على الوجه الذي انما هو على الوجه الذي
 ويرى في هذا الحديث انما هو على الوجه الذي انما هو على الوجه الذي انما هو على الوجه الذي
 ويرى في هذا الحديث انما هو على الوجه الذي انما هو على الوجه الذي انما هو على الوجه الذي
 والنية معطاة بلفظ الجمع شيئا في الجمع والنية معطاة بلفظ الجمع شيئا في الجمع
 وهذا انما هو على الوجه الذي انما هو على الوجه الذي انما هو على الوجه الذي
 التقية فانهم وانما هو على الوجه الذي انما هو على الوجه الذي انما هو على الوجه الذي
 فلهذا ان لا يذهب على الزيادة في نفس العرض على الجمع فتذكر انما هو على الوجه الذي
 ما في قوله مع ان هذا آتيا ما نقلوا الا حرافا قال قتال **قال** ومن ما رواه الصدوق في
 سيرته انه قال ما فيه من امر المؤمنين انه قال انما هو على الوجه الذي انما هو على الوجه الذي
 لعل انما هو على الوجه الذي انما هو على الوجه الذي انما هو على الوجه الذي
 الذين بقرعة جميع المسلمين بل فيهم من عمل الفري والملة لا من العمل لا كالجمع والتقية
 ولذا كانوا يقررون انما هو على الوجه الذي انما هو على الوجه الذي انما هو على الوجه الذي
 بالبدعة يكون بعدم الحرية البتة وانه من هذا من العقول بل وكونه لعل من وجوب العمل
 ومن الحديث التذيد والتاكيد والتذيد في سرقة مخالفة الدقيق والاعتزاز من موالي
 التقية التي لا تتبادر وتحتسب وتذكر كما لا يخفى وجوب الملة وبطلان الدواعي الشاذة

التي لا تفقد اليها العرفة الله لا يذهبها الكفر، فضلا عن الجملة مع انه
الحاج للذين شرعوا الميعاد من الدنيا ليعتدوا ان الخطيئة لا تقابلها بالجنة
انما الاثام والارواح المعانة وخفاء النقص والارواح الخاصة بجنه روحانية قدوما
عند الله لا يمكن ان يكون في نفس الارواح خلل بحسب ^{كما هو عليه} في غير ما يمكن ان يكون في
من فيها بحسب نفس الارواح لغيرها بحسب الخلط فالأخروج والادخال النسبة الى الخفاء
في خدس الله والى خفاء الله من الحكم بان الذين في الدنيا رتبهم في شمس طبع في الدنيا
خلل وخلل صوابها عليه دام عمره وانما ثانيا في قوله بان ارفع عند الحق الى
تخليل الارواح بحسب مجرد لفظ عبادة فانك قد عرفت ان ما ذكره نظير ان يكون من تخليل
الكلح عند الحق الى تخليل الارواح بحسب مجرد لفظ عبادة وقد راجع لك قد
ما ذكر عنهم من ان الكلام بحسب والكلام يتخلل وانما ثالثا في قوله ان الذين في الدنيا
على مثل انما هو ان ما يصدق عليه انما هو ان كان له ظاهره رتبته ان كان بديها
صحتها انما كان بديها بالنسبة الى الخفاء انما كان بديها بحسب الخفاء واسند الى قوله
الاول مع انك قد عرفت انما ان البديهي ما هو ولا يعلم تفصيله الا هو ولا يعلم
في قوله بالنسبة في العبادة كلام الاحكام كانت حالت العبادة وكلام الاحكام ^{بديهي}
كقوله وانما ثالثا في قوله والذين في الدنيا رتبهم لغيرها لا يبدل ثانيا في قوله

ومر في تلك غربة سببا ما به الاستيلاء عرفا وغنى وانما سلكنا في قوله خلاصة مما
خروجي الحق تلك رابت انما ان القوي وانما سببا في قوله انما الشهير وعرف
من سائر شروط الجان الى قوله وان هذا من كونه اخفى من سبب الملة لانك قد
عرفت ان سبب ان تقبل واطع الدنيا اخفى من سبب الملة ومن سائر شروط الجان وانما
ثابت في قوله ثم اهالة الناطق في قوله الذي ليس الا فاصل في العباد والناطق
في العبد هو الفظ والعباد لا يظهرون مع قصد غاية من الغايات العينية لا يصح
به كبر من علماء الامة وليس كما اقول جعل هذا بخلاف الثاني بلانية وانما سببا
في قوله ومنها ما ورد في الخبر كثير له ان من كان نطقا ولا حلا في العبد
لعله ثم من بناء الملة التركيب الملة ويصطفي من العبد ومن لم يكن كذا
يقول ذلك سوله تدابير الملة او فقت مع ان في سبها بالنسبة الى الشخص الثاني
باب قضاء الحاجه لان نفسه اذا ارشع في راحة وكان ما به الملة سدوده وكان
مستغنيا في الملة ليربط احد فلو كان باب قضاء الحاجه مغلقة ولما كان انما
الشخص الثاني كثر صارا واحد معاير كثير من الناس مغلقة وما في الاقدام ليس
الدنيا وترك اخذ الزاوية والحيث طرقت الملة لا لزوم ترك العالمه الجاهلية قال
العلامة حفظ الله من العمل النفي لفظ العلم بعد نقل ذلك الخبر ليس في هذا

[illegible]

والبايع أنه لا يعرف والاشترى يعلم أنه لا يسوقها لأنه يعلم بيع فيه فيستره فيه في
 ما يرضى من رسول الله صلى الله عليه وآله قال قال ابن عمر بن عبد الله كيف انت اذا لم تجوز
 ان ترم ذلك قال نعم له جابوا النبي الى ذلك الزمان ومن يكره ذلك باي انت واني
 اذا ظهر المرء بايوس وعمل القربان له يشتر بزره عليه فلا قلت نعم قال فلا تفسد فلا
 تفسد وهذا الحديث سابق للمذكور من بيع الناقة من وقوع هذا القول بعد القول بع
 اعدائه الحديثين والدين والفرع من القولين سابق ولما في الاخبار المتعددة في صحة
 المقام مثل ادعاء العربي بصدقه الى المقام من قولنا في ما يشتر وراهم ثم اشترى بحصة
 قال ما لم يشتره ورضي به فلا باس صاروا الكهين والشيخ بسدها الى الله اعلى القول
 فيطلب منه فاشترى الناقة الشاع راجعاً الى بيعه آية واشترى منه فكان في ان كان
 بالخيار ان شاء باع وان شاء ربيع وانت بالخيار ان شئت اشتريت وان شئت لم تشتر
 فلا باس وظاهرات الادعاء عدم تحقق الشاطئة **وقد** هذا الخبر بعد تسليم صدقه مع ان في الطائفة
 صلح بن عبيد بن يونس الشيباني والادعاء لكان راجعاً بنص علماء القابلة الثاني من الجهل
 وعدم القاطع الكراهة يدل على عدم جواز البيع التي يأتي من يرضى ولهم وبود القول ^{شاطئة} لا
 بغير عدم جواز اشترط ذلك البيع في ضمن البيع الغائب وان تعلم ان لا ربط له بالمعنى ^{هنا}
 الذي يشترط المعاملة العارية وبضمن جود القول من قبل الشاطئة مع انهم عن قاله ^{بأن} كما

فان ذلك لا ينافي في البينة وحدها والزم ان القرض شرط المقتضى حرام كما
 ما نحن فيه من ان ظهر مغوله في الاول لعدم دخوله في الثاني والثالث فان قلت
 وقوله في الاول معلوم وفي الاخير مشكوك فيه قلت اذ اردت ان الاول بالبيع المعقود
 ما قبل البينة لانه مطلق الزيادة وقد ذكرنا عن تفسير علي بن ابي بصير ما ذكرناه من ذلك
 موارد الاستعانة مثل قوله نعم يعني انه الوفا وبقيت المستندات وغير ذلك والاقرب
 بشرط التمسك فهو لظهور لا بد من ذلك لا بشرط الاصل وقرينة غير ذلك مما ذكرنا فان قلت ان
 ليس بحرام قطعا قلت البيع المعقود ليس بحلال قطعا فان قلت مقتضى العدم هو البيع
 خارج ما خرج ما قبله يعني ان في ذلك الحال في البيع ان يكون المضمون للقرض المشا
 على كلام يكون ما نحن فيه من القول المتعارفة في زمان نزول الآية بحكم كلام بل الله
 فان قلت الفقهاء عموما بالبيع بكذا وكذا وهو شامل قلت كلامهم في منفعة القرض اي
 شامل بل يخرج بعضهم وقد سبق الكلام في ذلك مع انك لا تقهر من عريضة الفقهاء اسم ذلك
 اليه اللفظ مطلقا ولنا قولنا في ذلك فيد بانثاء دليل وسكوت باختيار لو كان
 في كلامه منه استبعاد الصيغة المبهمة عندهم فتأمل وبالجملة كل شيء يتولد في الخلق
 نقول في حرم الزنا والفسقة فقد عرفت الاجزاء الصحيحة والكثيرة والعبرة الوازنة في
 انها مقتضى لطلان وقد عرفت ان المعنى بمضمونها وعلى تقدير تسليم ان كان هذا

المضمون فيها بما لا يرد عليها البينة غاية الامر لتقدم من بين المحررات الحقيقة و
 الاسول فقد عرفت ان دليل عدم الحقيقة وعدم انشغال ذلك بالشرط وعدم دخوله في
 مكان القرض وعدم تسقط القرض وبقاء مكان القرض على ما كان وكذلك القرض وهو القرض
 الذي يغطي وانما اصل الزنا انه لا يجازي وان كان القرض هو الاصل كذلك لا ثبت صحة ما
 الاصل بل من رتبة القرض مع ان الكلام في صحة هذه المعاملة والاختيار الى الصلة وكونه الاخذ
 والاعطاء وبسبب هذا الصلة في ذلك **في كلامه** انما يثبت من وجه انما يثبت انما يثبت
 ان القرض لا يبرأ من الزنا لا يمكن لاحد ان يثبت فيه والبيع العاقل مثل ما جاز ايضاً فيه
 جميع الختام بعدهما بالاختصاص بعنوان شرط البيع جازي على الاستحسان واساساً على
 يقول ان القرض بشرط البيع حرام. **القرينة** تكفي بلا شك والتصل عدم التكليف من غير
 وانما اولاد البيع العاقل من البيع وحكم من ذلك الكلام لا يبرأ من الزنا لان الاجزاء
 ذلك عليه من غير كل شيء يكون واحداً في الحال **البيع** وكذا ذلك البيع ذوا من الزنا
 دليل والعاملان هذا البيع فرد من البيع العاقل في الزنا في الغيبة والبيع عليه فيكون راجعاً في
 البيع الزنا في الذمة وكونه ذوا من الزنا لا يبرأ من الزنا كذا علمت ولا سيما عليه كذا علمت
 لا ينافي لانه ما نحن فيه تجارة متعبرة بالرضا فيكون راجعاً تحت قوله نعم الا ان يكون تجارة عن
 تراض وانما انشاؤه ان شرط البيع في القرض واستقر في قوله المأمون عند عدم فهم في ذلك

فإن كل شيء مطلق بوجه غير ذي واما نحن فلهذا ولعل في وجهه من غير انفسه وشمس
 الا حكم انما شرعت للمصالح في المناهج الصادرة وهو انما هو في وجهه من غير انفسه
 فيها وجوب في حكم الله تعالى شرعها وري في وجهه من غير انفسه لان الحكم في
 الاخرى داخلة ولا يجب على الانسان منع غيره فلهذا في ذلك السامع الفاعل في وجهه
 في العرف من وجهه ان وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه
 يكون سائما واما نحن فلا ندان ان كانت العناية في البيع كانت في وجهه في وجهه
 المقدم من البيع ان لا يقع في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه
 سائما لانما كان في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه
 بالعرف في الاول لانما كان في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه
 لها ولان النقل في الامور والتسلط عليه جميع اسباب النقل وقد انزل في وجهه في وجهه
 فاشكل فلات على الغير من غير ان يكون مستغنيا عن غيره في وجهه في وجهه في وجهه
 بوان المذمة ان هذا الوجه شمل على وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه
 كل وجه من وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه
 او البيع والعناية سائما وهو الذي كانت سائما في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه
 في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه

غير تمام عدوي كمن يقول لغيري وقد اورد العلامة منها في الجمل الا انه على تلك الشقة ولا يوجب
 اياه واما ما في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه
 فكانا على العدل قال انما هذا البيع لا يتقدم انما يقع الواقع واذا لم يتقدم كان واقعا اما
 الاول فلا ندان انما يتقدم انما يقع الواقع فكان مقتضا لا يقع الا انما يتقدم في وجهه في وجهه
 انما يتقدم انما يقع الواقع واذا لم يتقدم سائما في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه
 انما يتقدم انما يقع الواقع في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه
 وقد بينا بطلان وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه
 واما في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه
 كانت واقعة في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه
 انما يتقدم انما يقع الواقع في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه
 عدوي لانما كان في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه
 وهو لا يتم في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه
 على تقدير ثبوته لا يتقدم على لان معنى استلزامه شيء بشي انما اذا ثبت الغرض ثبت
 اللزوم والمعاصل انما اذا ثبت الغرض في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه
 فله لان وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه في وجهه

فيهم وسماجتهم في الهبة بالنسبة الى سيدهم ومولاهم من كان اقر عندهم من
المولاهم والاولادهم الى انفسهم ايها كانت اذن من جهة فضلهم وسماجتهم
الكثير من سماجة فقربا لهم ومولاهم ومع ذلك سعد في النظر غاية البعدان على انهم
كانوا يفعلون بالنسبة اليهم هذه العود سيما وهم كانوا يميزون المولاهم ويقرقروا
في طريق محبتهم وسكون سبل ابادتهم مثل ابادتهم وصالهم ويقرقروا كما كانوا يميزون
به الى انهم وسرهم وجنهم وفرجهم وخصوهم بعد ذلك على انهم لم يميزوا اليهم
انهم اذا استقرت اوضاعهم عليهم ومن كانوا يميزون ومنهم من اعطاهم الزيادة في
غاية الطوع والهيبة الرجاء بل كان الروافق ايضا يقرقروا عن ان ذلك منهم
ياون عن عدم الاختيار فيكون انما ان يعطوا وكانوا يميزون هذا احسانا لا ينجوا
شرعا ويجوزون عليهم عليه ايضا منهم من كانوا يميزون ويجوزون ولما وعدوا كما
يقرقرون البتة فاي دافع وحاجة لهذه الحيلة والعامل سيما وان يكون يميزون
والمؤمنين والقرين والفقير اللانزلة فيلزم ان اشكال هذه الاجزاء انهم كانوا العالمين
اشكال هذه العالمين مع الجاهلين كما انهم كانوا يميزون بقلوبهم واهتمامهم وهذا لا يلائم
بالاوهام هؤلاء الاعلام من ان احدهم الفقراء والجاهل الذي في مستندهم على انهم
مضافا الى انهم ان حطبة فيجوز الهبة مما لا يمكن جعلها على النقيض فليلا حطبة

الخط

الخطية وكذا بعض الاجزاء والادلة ايضا كما لا ياسب النقيض فليلا حطبة
مضافا الى ان القول بانه الحيلة بعنوان الشرط حرام ليس من خصائص العادة بل
الشعبة ايضا نعم القول بان الشرط فيها ايضا حرام من خصائص العادة مضافا
الى ما عرفت من ان الحيلة لا يابى في الاحكام الشرعية بل يابى في موضعها الاحكام
فكانت تحفل بالحيلة بعنوان الشرط كما عرفت من ان النفع لا يابى ان كان شاملا للعامة
العامة فلا يمكن الحيلة بعنوان الشرط الى والا فلا تحقق الحيلة بل هي
او التعبد وحكم على ذلك والاعلام يدعون ان حيلتهم ليست بحيلة بل هي
حيلة والا في الواقع حكم الشرعي برأسه مع ان الخط من اجازهم كونها حيلة سيما
رواية الداعي وايضا اشكال هذه الاجزاء لا يلائم ما ذكرناه هؤلاء الاعلام من
الكلية في الاجزاء القائمة لهذه الاجزاء وكيف يقدر انهم في اجزاء الحقيقة
يقولون من اقرقروا فلا يسطرظوا سوى روضة الذي اعطاه وفي الامور والاعمال
يقولون لا يصلح ان كان رجا يميزون شيئا فلا يصلح بهذا تأكيد يقولون بل في اشكال
الربط والبيع قالوا بالميزان في احوال الدنيا الى غير ذلك مما في هذه الاجزاء
يقولون لا يابى حله لانه يكون في سياق النبي ولا يكتفون به ايضا بل يقولون نحن
انهم نفعهم وجاهلهم صلوات الله عليهم من ان يكون هذا لا يميزون الناس بل يميزون

انفسكم ومن يقولون انما يعارضون بالانفصاف وينهون حالاً لا يبرهن
اقول ستعلم ان هذا الحق في هذا الكتاب من ابراهيم بن محمد بن مسلم عن سعد بن
 عن الطاهر وان تعلم جلالة هذا الحق وتوقف على الشبهة ولكن القلة من صحيح
 هو فيه وقال العلامة الحلي في النجاشي اذ شفع وقال ابو المقدوم السفي القدر انهم
 انما الجبر والاعتبار في كل شيء ذكره وانهم قد عارضوا فيه وهم الشيخ الفاضل
 العلامة لا لم يكن له كتاب في الاعتقادات عاكسة بهم من كتبهم عقاباً بل كان
 ولهم نقل الروايات وهي مملوءة على الجاهل بالاشايح كافي للجمع الكتيب الحلي ثم قال
 دام عزه والشهد على ذلك ما ذكره الصدوق في كتاب التوحيد ان الذي يدعي ان
 كتاب هذا الذي وجدته من الثقات من انبيوت عصايتنا الى القول بالاعتبار والجبر
 ويحذف في كتبهم من الاخبار التي بها تفسيرها ولا يبرهنوا معارضتها انتهى اخيراً وفيهم من
 ان الشوق وشق والاعتبار في نفسه مدح وسعد مرفق على الشبهة ولكن الله
 المتق قال والذي يظهر من اخبار النبي والكتب انه قد علم ان جميع ما روي في ما سطر
 المسألة مرافقة لما روي في الثقات من الاعتقاد ولهذا علمت الطائفة بما روي من
 من العامة بل لم يتبع وجه اجابته اشد وان من اخبار مثل جليل بن دليم
 حريص على ما انتهى ولا ينبغي دلم من هذا الكلام وانما هذا الخبر لم يكن

من

فهي في القبيح فتدبر وجه الاستدلال دفع ما روي من المقال ولا تعيد حتى يكون كذا
 بالادوية من اثار من الاستدلال بالاحوال من ان المتبع بكتبه لا يعلم ان جعفر
 من الرواية كافي اكثر من اياها من اهل البيت وكانوا يكرهون ما سطر من ابراهيم بن محمد بن
 فلا استعاد في مضايقتهم الا على ما لا يرضى شاهد صدق عليه ما لا يملكه والناسيب في رواية
 والرواية لا الاثر وان كان من خبرنا رتبة فذكر من انما بالفصل في بيان قوله ويتبع
 اه عزله فيك هذا ان خبرهم كان ايضاً يفتقر من وجه ذلك كونه يقول مع وكان بعد
 في النظر في ما بعد ان علم انهم كانوا يقولون بالاعتبار فيهم هذه الامور وما قال من انهم
 يعارضون ما لا يخفى من ان لا الاثر من العامة بل في اهل البيت الامور التي لا تزلزلها وكان ما
 من انهم يبرهنون ويعطون الرواية لانه انما ياتي لما روي الرواية عتقها بالعاملة وكما
 ما قال من انهم اذا رويوا كانوا يبرهنون اليه قاي دلم وحاجة الى هذه القليلة والمعمولة لا
 من افاضوا بها بالعتبة الزائدة كانت وما عارضها بلا شبهة فكانوا يعارضون الى الجليل بن
 من المخرجة الخليلية ويظهر ما ذكرنا في قوله فيظهر انه مصداقاً لما ذكره بذلك في جواز
 انما انما من اهل البيت وهو لا يقول في كتب ومقدمات سابقاً لما في باقي كلامه فلا تنزع
 الورقة باعتبار **العلم** في انما في اهل البيت ما ذكرناه في ظاهره من ذلك من ان الطائفة
 احتلالاً في ارض بشرط العاملة للحاوية ومعاد الرواية في الخلية العاملة لها رتبة بشرط الجليل

ان شرط التبريد في هذه الحالة ان يكون عليه بارادة الشئ او غير ذلك من غير ان يكون
عليه ولا يلزم ان يكون المسئلة الانعام التي تفرع عنها احد الشئ وفي كل
المسئلة ان يكون له بارادة او لا فيكون له بارادة لان افعال المعاني لا تسبب الا فيكون
حيث من ما اورد في كتابه **قال** ان افعال الطبع والشرع هي ما ينفذها النفس في كل وقت
الى الاغنياء طبعاً لهم في العوالم او في بل لا سعادته في كل ما يرضى في الحكم والعدل
لكم لعلهم يشغلون ان ينفذوا في كل وقت في كل ما يرضى في الحكم والعدل
قال ما ذكر في كتابه ان كل من يرضى في كل ما يرضى في الحكم والعدل
جمله ما ذكر في كتابه ان كل من يرضى في كل ما يرضى في الحكم والعدل
الصغيرة والسيئة والاعمال في كل ما يرضى في الحكم والعدل
عليه كاهن عارف في هذا الزمان وهذا المكان وكان شعاره في الاصل والاشياء
العظيمة والجميلة في كل ما يرضى في الحكم والعدل
الذي شئت ان يكون في كل ما يرضى في الحكم والعدل
شهر جليل في كل ما يرضى في الحكم والعدل

قال العلامة في التبريد في مسألة الطهارة من اية التبريد في التبريد في التبريد
الطهارة لا يتم الا بان يرضى الماء الذي فيه في كل ما يرضى في الحكم والعدل
الشرع طبعاً له ان يرضى في كل ما يرضى في الحكم والعدل
نظمه مع التبريد من استعماله في كل ما يرضى في الحكم والعدل
عنه ان التبريد اذا كان من استعماله في كل ما يرضى في الحكم والعدل
التبريد فلا يشغل في التبريد فلا يشغل في التبريد
الماء مع التبريد من استعماله في كل ما يرضى في الحكم والعدل
الاشياء في التبريد من استعماله في كل ما يرضى في الحكم والعدل
ما نفقه التبريد فان قلت اوجابه الى قوله قبل فلو ان التبريد قلت لو يرضى
المهم من الطهارة ان يرضى في كل ما يرضى في الحكم والعدل
التبريد في التبريد فان قلت لو يرضى في كل ما يرضى في الحكم والعدل
قلت انما هو من التبريد في كل ما يرضى في الحكم والعدل
نظمه مع التبريد من استعماله في كل ما يرضى في الحكم والعدل
ففي الله كل شيء ادم وقوله مات الشجر من الاشياء وقوله لم يبق في التبريد

المهم ان التبريد في كل ما يرضى في الحكم والعدل
من استعماله في كل ما يرضى في الحكم والعدل
بقوله قبل فلو ان التبريد في كل ما يرضى في الحكم والعدل
ما نفقه التبريد فان قلت اوجابه الى قوله قبل فلو ان التبريد قلت لو يرضى
المهم من الطهارة ان يرضى في كل ما يرضى في الحكم والعدل
التبريد في التبريد فان قلت لو يرضى في كل ما يرضى في الحكم والعدل
قلت انما هو من التبريد في كل ما يرضى في الحكم والعدل
نظمه مع التبريد من استعماله في كل ما يرضى في الحكم والعدل
ففي الله كل شيء ادم وقوله مات الشجر من الاشياء وقوله لم يبق في التبريد

شئ في كل ما يرضى في الحكم والعدل
من استعماله في كل ما يرضى في الحكم والعدل
بقوله قبل فلو ان التبريد في كل ما يرضى في الحكم والعدل
ما نفقه التبريد فان قلت اوجابه الى قوله قبل فلو ان التبريد قلت لو يرضى
المهم من الطهارة ان يرضى في كل ما يرضى في الحكم والعدل
التبريد في التبريد فان قلت لو يرضى في كل ما يرضى في الحكم والعدل
قلت انما هو من التبريد في كل ما يرضى في الحكم والعدل
نظمه مع التبريد من استعماله في كل ما يرضى في الحكم والعدل
ففي الله كل شيء ادم وقوله مات الشجر من الاشياء وقوله لم يبق في التبريد

فعلها لكنه لا يفتي على احد منهم وهو بطلان حرامه في كل حال فكل ما يقع به من ان
 القصد صحيح يكون الحق ان لا يرد مقصودا بالذات فهو جليظ النظر لقوله لا يرد المقصود
 فينا كما سلك الاب لا يرد مقصودا من هذا العقد كان العقد باطلا ولا يفتي بالباطل على
 وتبين من عدم ما ذكره في مقصود الآثار كان مقصودا كان العقد صحيحا ويترتب عليه الاثر وهو
 انظر لقوله ان قصد مدعيه اليهم كذلك وما علمنا هذا المقصود من العقد وهو ان
 ان عدم مقصود مقصودا لا يرد المقصود انما كان العقد شرا من هذا ويكون مقصودا وليس مقصودا
 فليس ما ذكره من الجليل عن الذي يرد على كل عقد فائده ويجب منه التيقن ان الآثار
 ان مقصود المقصود مقصودا على مقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود
 في الخارج والكل في مقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود
 وليس مقصودا من مقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود
 ذكر ما سلك به الآثار من ان المقصود مقصودا ليس مقصودا بالذات وهو مقصود
 كما عرفت فان مقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود
 المقصود من جميع المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود
 المقصود من مقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود
 انما هو من مقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود
 انما هو من مقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود

الوجه ان المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود
 الزوج من استيفاء المقصود من انتمها لم يقرب له مقصودا الى ما علمت من المقصود
 وما ذكره من هذا الاستعمال بما يرد في خبر واحد من الاخبار من ان الابناء اخرجوا
 الصغير من امواله الصغير الى قوله وذلك لان الزوج عقد لا يثبت وقدرت الحال
 فينا اقول وقد عرفت الحال فيها مقصودا الى ان من تلك الاخبار قرينة واحدة على
 حسن النظام اقول ليس من كتب الاخبار شيء حتى انما لم يكن اقول لا شيء
 من دليل ان اللواتي ان يزوج الصغير ستعة والمعتق ايتها من اجل معين وان كان باعده
 ثبت ما عرفت بالاثبات ولو ادعى احد من حبيبي الى هذا البلوغ فخطاب بما ذكره
 بولس ان لهذا الزوج المطلق الميراث بعد مدة لا يصرحنا في الكلام الى قوله لا
 المشهور في الزوجين المقربين بهاء اقول كيف يستدل بعد ذلك بالزوج مع ان مقتضى الحال
 من ان العقد تابع المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود المقصود
 انما هو المقصود الثاني في المقام وقصدا وقصدا في المسالك والاثبات ان يكون مقصودا
 الجواز لا يفرق بينه وبين ما علمت من قوله لا يصرحنا في المقام ولا يصرحنا في المقام
 من ان حكم العقد من اجزاء النظر وتقرير المصاحف كالام ونحو ذلك مما ذكره في
 مقصود المقصود ان كان المقصود ذلك لا سيما لا يصرح المقصود من الكلام بالمقصد

مطلبت است حواست که ما بجهت در خاطر فائز و جبین مطالع خلیل و غیره در این
 و آنچه از کلمات انصاف واقع داناشان بان کنند و آنچه را باطل اند بطلان
 عجز از تصحیح تصریح نماید و ان الله التوفیق علی الذی ان وعلیه انکالان قال رسول
 ملائکه الدین بعد ازین سعود و رفعتهم رساله غرور و مرتبه برین مقصد و چهار
 که با هم مطالع شود بر زبان برده شده سکوین که در مرتبه اولی فصلی از این معنی
 تا غریب نام جرم فایب آن در باب شریف معلوم شود و در اینجا اصل فایب
 و هم از طریق و مرکب شریک تا غریب است و چون در هر اصل صحت معلوم شد
 نیز بان اصطلاح معلوم شود چه ابتدای روز ابتدای شب است و ابتدای روز و شب
 شب و شب از روز و از اول شب تا اقل شب و شب و شب و شب و شب و شب
 و این بود از نیم شب تا شب دیگر و از باقی انا اول و اول تا اول و شب و شب
 بی حیات که چه حالت اول و شب و شب و شب و شب و شب و شب و شب و شب
 بحق املی جعفری و هر الصادق با هم در دلالت بر آن دارد گفت بخدا و خدا
 و غیره که که غیر بر کان کنند که در مرتبه شب آینه است و بود که از این
 و تفاوت طالع است چه از روز و شب که شمس است اهل شمس شب از روز و شب
 شب تا اول شب و شب که خداوند آنکه در این عبارت سهوی از سزاوت یا از اسخ

واقع شود چه حدیث دلالت بر این دارد نور برطلعت طلوع و صبح از بود که
 حقیقت الی اخر بعد از عبارت اخیر ذکر شود و مع ذلک اگر در آن طلعت طلوع
 که بقراین طالع شود و مقصود آن است که طلعت بود قبل از طلوع نور پس این طالع
 باطل است آنکه اشعث از امام همام علی بن موسی الرضا نقل نموده که در بود که
 تقدم است بر شب هم بحسب کتاب و هم بحسب حسنا اننا اول خلقه تعالی و کما
 سابق التیاد و انما الثاني برین جهت آنکه طالع حلی علی سلطان است و اگر که در
 شریف بوده از این شمس و ماه و ده که عاشق و مطاع التیاد و از این پیش شریف
 ظاهر است که اول و خلق شود و بعد از آن شب و اگر که از آن طلعت عدم نور است
 در طلعت و در طلوع است که عدم هر چه در اصل است پس واضح است که در آن
 طلعت عدم فی طالع است بلکه عدم بلکه است و در این مقام اگر که در طلوع شرفان
 و در این اشیام و ممکن است که نکته این حرکت شود که چون عالمی در طلوع است
 در وقت و اینان بان سبب که در حالات نادر شب میگردند بانکه ایشان آید
 از دیت هلاک است و باطل شد و از آن صغیر که در شب طلوع شده اعلای غیر
 بن سعد و اولی و این بود از این و در بعضی از نسخ حدیث تغییر است و در این
 حکم تغییر است و کما در اختلاف است و بنام عا و الدین لازم بود که مکتوبی نزد یحیی

انوار و بعد از نصف النهار و پیش از آن روز اخواب بنقطه اقل و غیر اقل که در وقت
 بیضا است گویند که مشهور بین الجیهین است که اگر غیر یوم اذتاب از الموضع
 باقی از قبل از ذوال واقع شود امروز نور نیست و اگر بعد از ذوال واقع شود
 دیگر غیر نیست اقول در عبارت صاحب رساله استیفاء جمیع بوالا شده است
 عبارت مؤلف و مع ذلک مشهور چنین است که نور و غیره و غیره باشد که در نصف
 النهار و نور از اذتاب باقی از قبل از ذوال باشد و باید این عبارت حمل شود بر آنکه در نصف
 النهار سابق در وقت باشد و الا ممکن است که اذتاب در وقت نصف النهار و غیره
 اقلی از قبل باشد و لغرض در عبارت مؤلف نیز به وضع است که در رساله رساله وارد
 بر این که هرگاه اشغال در نصف النهار واقع شود امروز نور نباشد و اگر پیش از
 است که نور نیست و رسول آن بود که صاحب رساله بگوید که نور و غیره نیست که
 در نصف النهار و نور از قبل از نصف النهار امروز از نصف النهار و غیره و غیره
 واقع شود و از آنچه که در ظاهر می شود که اینجور محرم آثار می گویند نور و غیره
 که اذتاب قبل از نصف النهار امروز یا بعد از نصف النهار روز قبل از ذوال باشد
 سقیم است نیز قال ابن مکی بود که در اینجا بیتی بخت دهد و گویند عبارت
 که بنای نور و غیره بر مثل این اصطلاح عرفی باشد چه در اول این و بیاید شکل

سالمه

مطلوب است این احتمال بود که بنای نور و غیره و اذتاب و اذتاب و غیره باشد که
 در افروز از برج حوت برج حمل و غیره تا قبل از ذوال و بعد از نصف النهار
 بعد از ذوال و بعد از آن در این چه خصوص بر شق اقل و غیره نیست غیر از اصطلاح
 و بنابر این ملاحظه می شود که اعمال شقیه در عبارات و افعیه متعلقه نور و غیره
 این در ذیل این است شوق و توفیق این احتمال است آنکه در دعای روز نور و غیره
 اللهم هذه سنة جدید و انت ملک قدیم و این اقام است از شق اقل و غیره چه توفیق
 سنة توفیق مبارکت اذتاب از نقطه اول حمل که سبده سنة سابقه و بنای این
 حاصل شود و قول این مبارکت در شب اتفاق افتد یا در روز قبل و در وقت نصف النهار
 یا بعد از ذوال این صاحب رساله اشاره به این نیز نموده که در ظاهر این روز نور
 اصل شرع مختلف می تواند بود زیرا که بعد از این معلوم خواهد شد که تعیین این روز
 از میان ایام سه جبهه بر اعتبار و اول است پس اصل شرع نور و ذوال و غیره که
 عرف امروز نور و ذوال و غیره را اول می گویند که اذتاب در تمام امروز و غیره
 و این بنا بر آن مذکور شد که بنابر ظاهر می کنند که چنانچه در این روز نیست است
 و اشتباه و روزی از طریق صریح صادق است تا بعد از غروب این جانب شرقی پس از آنکه
 نور و ذوال باشد که اذتاب در تمام آن روز و اول از قبل از ذوال باشد تا بعد از غروب

بسم الله وقلوا الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله
 واین روز بوده وحقیر نیز در این روز زاده شد اقول بهادت لغز و حقیر است
 قال در این روز حضرت ابراهیم علیه السلام در این روز زاده شد و در این روز
 و الله اعلم الغیوب علی بن ابی طالب بر داشته تا بنان قریش را که بزرگ کعبه
 بود بر سر انداخته و شکستند و فانی شدند اقول بهادت حقیر است و این روز
 و هر انبوم الذي حمل رسول الله صلى الله عليه واله الى المدينة من مكة
 اصنام قریشون فوق البيت للعوام و هت بها قال فقر في ضاعت كورين كعبه
 ابن عبد الواسع العنبي در ساله در بصره الفلاح که باسم شاه سلیمان مرتب باد
 بعد از نقل حدیث میگردد و فرموده اند که این قصه را این چنان تا اینجا ابراهیم
 در بعضی جا حدیث وارد شد که بهمت دوم با حضرت النبی بن مریم بعد از نقل شد
 در روزی بود و اقصی و شهر بنا بست که قتل عثمان نیز در این روز واقع شد
 و این فضیلت نیز ملاحظه فضایل دیگر این روز که تا اینجا اولم از حدیث آمده که
 نقل کلام رساله و دیگر هم بعد از حدیث که بعد از زمان امام علیه السلام که حضرت زهرا
 در روزی بود و در حدیث که در سوره اقامت در روز غدیر بیعت و بعد از حدیث
 المومنین هم گرفته پس جمیع استاذان و ولایت حضرت کرده و حق و بکران اقول حقیر

در حدیث

در حدیث نیست قال پس امام زین العابدین علیه السلام که بران بیعت ثابت بودند
 و عذاب بر آنها که نقص می کردند و این بیعت ثابت ماندند و فقری به حقیر میگفت
 بحسب ظاهر بیان این حدیث و حدیث سابق تناقض است چه در حدیث سابق مذکور است
 که پیغمبر علی علیه السلام در روز غدیر و زید بن ابی لهب را بدو میفرمود که بر داشته تا بنان
 را از قریش کعبه بر سر انداخته و شکستند و فانی شدند اقول بهادت حقیر است و این روز
 بود چنانچه اخبار بسیار از طرق خاصه و عامه دلالت بر این دارد مثل آنکه از ابراهیم
 منقول است که بعد از خلد و زحفی که بیکای این ابراهیم گفت انا لله و انا اليه راجعون
 الکعبه فقال لي يا رسول الله قال فاحلك فتاوه قال بل انا احلك يا رسول الله فقلت
 و قوله فخرج مكة و غطفان و بابه مبارک و صان سال شتم هجرت و اقصی و چنانچه شیخ
 فرمود و شیخ طبرسی این شهر شوب و و کبریا و دایت کرده اند و احادیث معتبره بر این
 و الا که در است و اکثر باند که در روز سیزده ماه بود و بعضی بیستم گفته اند که
 حضرت رسول ۳ اردیبه در روز جمعه دو ماه و ده صاف بود از غار حرا بود و در غار
 حرا در سال هجرت و حجة الوداع و روز هجدهم ذی الحجة الحرام بود پس چگونه تواند بود
 که روز و روزی بود باشد چه خود زمان قرار داشته بعد از شش سال از آن
 که معطل بگذر بیشتر از یک ماه خواهد رسید و بعد از یکال چنانچه مقتضای بی و ده است

خطاب در این مقام بعد از نقل کلام شریفه چنین است و الا ثالث اشارة الى قول
 ابن ابي عمير والاولى ان الامة هي المشورة عند فقهاء العجم والمسلمون فانهم
 عند رجال النسخ العجمي وهو قريب مما قاله صاحب كتابه بالانوار ونور وجه
 بصريحه بعد ان اورد النسخه سابقا بذكره عند قوله اوله في قوله واما ان
 سه که تا بهج مضیف بعد است مطابق بوده با او سطح حدیسی پس ممکنست که
 در این حدیث نه ان باشد که در بعضی بقره فقهاء عجم چنین بوده و آنکه قاضی
 وج سقوط مانع ظاهر پس لا یجوز العلم من البره الحصر من العجمه کما فی الکلام
 منه و نیز اشارت بر اول شمس جری بل یعنی بقیا که کفیم بذر پس امر اولی
 مؤلف و اوست که بهم او بکلمه ایراد و بحث کرده و خود با صدق کوعا قول
 صحیح کرده قائل قال و بعضی فضلا سألهم عن در ساله خویش اورد که اول
 روز وین و در دو بیا قدم است و از نوبت که اخطاب در این روز باطل و عیب
 باشد و بخان صاحب او و مشهور میان فقهاء عجم در ایراد ایشان این روز و
 نور و بعضی نزد اهل شیخ است و هذه عبارة سيدنا السيد عبد الله عبد الروم اول القوم
 الاول وهو في هذه الاوان يكون في اواسط كون النسخ اليونان وعند اهل اول
 و در بیاة القیم و هو في هذه الاوان يكون في اول نزل النسخ في العجمي المشهور

الفتاوى

فقهاء العجم في بلادهم ان هذا اليوم هو اليوم الموعود عند اهل النسخ وهو
 صاحب الاوان و این قول نزد حقیقی بصری است و این قول است او که از نوافل از
 بعضی حکما بحث و عقل باب عالم را این ملازمی حسن قاضی است و هیچ کس در
 خود در خطابه کلمه یعنی اخذ قبضه در دست و در ادعای عجم این است که نور
 نور و نیز اول فرد و در است و اول فرد و در است و در نایان ایشان و عقیق بوده
 هم چنانکه بر حساب ظاهر است و نور اول عقیق است و آنکه هیئت و مستطاب و آن
 عقیقست چنانکه مؤلف قضیه و لا قطع نظر از آنکه کفیم اول فرد و بیاة دایره
 در این راه و روح الدائم می آید که قول ایشان و هو في هذه الاوان لغز و هو ان باشد
 کلام از عجم صحیح است و در هم بسایان دانسته شاهدان برای اوست و غفلت از
 کفیم بسیار عجیب است و او عیب از آنچه کفیم است که بنا بر فهم مؤلف لازم می آید که یا
 این فرد و خیر قال و عجولیه عند نزل النسخ العجمي وهو قريب مما قاله صاحب
 الاوان و این باشد یا سخن اخذ قبض و هو عجم صاحب الاوان و این باشد
 در ایقام بهرین قدر از کلام آنکه اوردیم قال چه ان عیدا و اعیاد قذیه شد و او میان
 عجم است در ایوا ایشان چنانچه ان کلام مطاع که اتفاقا بعد از کلام که عجم تعظیم
 نمکند و اوان بیا که بعد از اول نام بین اهل عجم و عجمی چون صادق که این روز

اول روز و در روز و در سنت است و اهل شیخ از ان و کان شد که را در میان
 نور و وجه و نور است بعد از شیخ او و اهل تالیف ظاهر اخطاب و عجم و متناظر بر
 حلال که اینک اندنا عاره ناس انرا باند و شناسند نیست و در بعضی چنانکه شیخ
 خود ان اشان بان کرده و میفرماید که کسی گوید که نزل اخطاب هیچ حلال و یا عجم ظاهر
 لا استعمال نیست تا بعد از کلامی ان بیا عجم انرا نشاند که اخطاب را می کنند و در
 نور و در حاد زناست بعد از اسلام و انرا نور و در اخطاب و در حاد زناست که اخطاب
 حلال از این ملک است و عجم کرده و این عجم صاحب او او را اقدم است کسی که نقل
 کرده اند که از زبان شیخ کلام این زبان هست و عجمی که گفته از اول که عجمی عجم
 معتقد شود اعتماد بر عجمی باشد پس اگر عجمی شیخ علوم نباشد اعتماد
 عجمی اخطاب بیا و لغات بشری باشد و در این حکام کوفیم در لغت عرب و بیا
 عرب نور و در نیست که اخطاب در این جهان قد باشد و اعتماد بر این نیست آنکه
 اقریب بشری بشری بصاعت گوید که معلوم نبوده عجمی شیخ مسلم نیست چه
 سیدنا الصادق و در حدیث بعد بیان خدا با و نور و نور و در حدیث بشری
 که نور نور و اهل ارسایان است در بعضی احادیث که در یکدیگر و یا و لغات عرب
 زبان مستقل شایع و در بعضی روایا اخطاب نور و در حدیث باشد زبان در حدیث

کوفیم

اول روز و در روز و در سنت است و اهل شیخ از ان و کان شد که را در میان
 نور و وجه و نور است بعد از شیخ او و اهل تالیف ظاهر اخطاب و عجم و متناظر بر
 حلال که اینک اندنا عاره ناس انرا باند و شناسند نیست و در بعضی چنانکه شیخ
 خود ان اشان بان کرده و میفرماید که کسی گوید که نزل اخطاب هیچ حلال و یا عجم ظاهر
 لا استعمال نیست تا بعد از کلامی ان بیا عجم انرا نشاند که اخطاب را می کنند و در
 نور و در حاد زناست بعد از اسلام و انرا نور و در اخطاب و در حاد زناست که اخطاب
 حلال از این ملک است و عجم کرده و این عجم صاحب او او را اقدم است کسی که نقل
 کرده اند که از زبان شیخ کلام این زبان هست و عجمی که گفته از اول که عجمی عجم
 معتقد شود اعتماد بر عجمی باشد پس اگر عجمی شیخ علوم نباشد اعتماد
 عجمی اخطاب بیا و لغات بشری باشد و در این حکام کوفیم در لغت عرب و بیا
 عرب نور و در نیست که اخطاب در این جهان قد باشد و اعتماد بر این نیست آنکه
 اقریب بشری بشری بصاعت گوید که معلوم نبوده عجمی شیخ مسلم نیست چه
 سیدنا الصادق و در حدیث بعد بیان خدا با و نور و نور و در حدیث بشری
 که نور نور و اهل ارسایان است در بعضی احادیث که در یکدیگر و یا و لغات عرب
 زبان مستقل شایع و در بعضی روایا اخطاب نور و در حدیث باشد زبان در حدیث

شیخ سلم نسبت الی الخیر پیغمبر است چه بطریق اولی الی فرس بر جمع مؤنث مذکر و
 بسیار عزت است و بر مؤلف لازم بود که متوجه تطبیق شود و بعد از این بعد از آن
 کند قال کان ثانی جفا که اند که هر مفسر و قدیم اندام اسلام و غیره مذکور
 اصطلاح تحقیق رجال که علماء صنف و اهل صنعت در سبب فتح این تاریخ نویز
 تاریخ مذکور که شهر و بنو و سلطان است چنین گفته اند که در تاریخ نویز
 این شهر را در مذهب بود و موقع افساب در اهل و شهر و فرس با آنکه از اهل
 و فتح بود تفاوت یافته بود بر هشت نفر از مکه که در عصر سلطان جلال الدین
 ابن الباریان ملوک فی بوده اند که از لغز هر پیام بود و فتح این تاریخ که اهل
 سده است محله اول فرس و دیماه جلالت و از نویز است که افساب در سبب اندام
 از نویز باول حمل و فتر باشد و مذکور تاریخ و فتح طوفاست و راوی اسلام هم
 نبوده است و جمعی آنکه قدیم باشد بر اسلام یکجه بطلان هر صد گفته اند و
 وضع جلالتی مذهب شده و بعد از شهر و سنوالت این تاریخ تا فتح بطلان و
 کنند و اثبات تفاوت این تاریخ در عهد پیرا ابراهیم نبوت و در مذهب اعتبار
 جمعی اثبات قدیمان بر روی اسلام بخلاف نو و زفا و سلیمان و تاریخ ایشان
 که اولی و قدیم این شهر یافته است که اول فرس و دیماه قدیم باشد و از نویز
 است

کلام

که افساب در نویز باول معرب رفته باشد چه این تاریخ قدیم و شهر و سنوالت اقصی
 بقدری میشود و راوی سیدنا الصادق که نویز و نویز باول با الفارسان است این
 نویز است و از اهل و الله بعلم اقول در جد و ش تاریخ ملکی کلا نویز و چگونه میتوان
 که این تاریخ عنوان این عنوان یعنی ملکی یا جلالتی قبل از سلطان بوده و بعد از آن
 عدنان لا یصد عن الاضاحه فکلف اقامه الیهمان یکن ماسدق قبل از اسلام
 بود و هرگاه در اول بکشانند مانع نمائید و معلوم است که هر شیخ عارف ثانی
 را اول در این حکام طعن بر مؤلف است که ایراد مایه بعد از پنجم در این باشد
 و چون روح کثیر الفتح شیخ متذکر شد از جناب مؤلف از ایشان هم چنین
 سرزده که از افساب اشیاء جمع است چه جایی ایشان که گفته اند از نویز است که
 افساب در نویز باول معرب رفته باشد چه سابق بر این دانستی که این کلام
 از تاریخ حسا بر روی است و مع ذلک تاریخ را بدی که جناب مؤلف جنس بطلان
 قبلی نموده باطل کرده شق ثانی باطل و الا لازم می آید که جناب ایشان متذکر
 و درین باشد چه مستدعی دیگر احدی از علماء نقل نکرده و مؤلف استاد بودند
 و یک نکرده پس شق اولی محتم و در این وقت برای اثبات لازم می آید که سیدنا انشا
 فرموده باشند که معرب و نویز است که در این و در شمس طالع ذکر و باورهای

در این روز و روز بیانات در این روز بنید و جناب مصطفی و جناب علی
در این روز بر گردان این کی تواند شد که شمس و قمر باشد در یک خلق با
سابق بر این گذشت آن جناب سلطان خلیفان و کلام خفیف بخیر یکند که
بادهای مرتبه در فعل مرتب بود و با این آنکه بادهای خفیف غالب است
مشاء فضائل نبی است و با معنی از جمله بدیهیات و در عین آنکه
در عین سلاطین نبی است و بی چنین نیست کلامه خود را مستعد کرد
پس بجهت میفرماید که اول در بیان آن وضع حل زمین است و حساب
دانستی که در این ایجه که جناب و لایق آنجا منصوب کردید و شمس و قمر
و کبریا و نهار و شب و حساب کن چنانچه من حساب کردم قافله بیل و کبریا که روز
نور و سطوت است آنست که هم صاف! انوار ذکر کرده که اختار مخلوق شد آن
در زمین که اول حالت است و عظام این روز که اختار در این رجوع پیدا
شده باشد مناسب باشد و دیگر این مناسب است با آنچه سید بنی الدین علی
این سخن این ظاهر ذکر کرده که ابتدای عالم و خلق و نیا در راه نیسان بوده
و نه در آن نیست که دخول نیسان در اوقات دخول شمسی است بیل و چنانچه
در این روز باشد مناسب است که روز عید و سرور باشد و جهت آنکه در اخبار آمده

که است

که احسن طیب بخود دارند و هم چنین پی شدت انقضا شایب و شکر و دعا
و عمل و صوم و تقی است جهت در آن ابتداء نعمت که مقامات که اختار از ملک
وجود است و از جهت این سالیان شدیم به عظمیوم و نیم الفی و در این
روز ابتداء منصب نبوت و اثبات بوده فقیر به ضاعت گوید بر تقدیر و تقی
که عظمیوم این روز به جهت آنکه رقم شد مناسب باشد این معنی دالت بر آن
که این روز روزی باشد معجزه اهل شرع باشد چه روزهای بسیار به جهت
و اعتبار لایم العظمیوم و واجب آنکه است چون جمعه و عرفه و اعیان و عید فطر
و عرفه و اقصه و جمعه و عاشورا و این ایجه که تمام اخبار و روز و شری باشد
و لا یقول بلحد و بر یزید صاحبش مستعد نیست که همین قدر آن کلام
انقطعی این فی مقام اساس و لیل برهم و نیسان قاف و قیل و هم و شمس و شمس
تکم و سلسله که گوید و تقی ثامن سفرین الکلام طبع میگردد و بر نیسان ایجه
کردن کلام او را چه و تقدیری که ابتدای عالم در مثل این روز باشد به این
جهت مناسب باشد که این روز را روز عید و سرور و کبریا و لایم نیست که این
عید نوروز معجزه اهل شرع باشد و اهل الکلام الا فی باب آنکه بعد از این و
اکثر در اول حل و بنی نیسانه و بی بعدا مشرق است جدا و ایل حل و ایل

بالواسطه از ماه رومی چنانچه اول روز مطابق است با واسطه میانه ماه رومی
 چنانچه بعضی فضلاء متأخرین در شرح خویش بر تفسیر نصیح بان فرموده اند
 سوره علیه السلام که ابتداء عالم در این روز باشد احوال عبارت شمع این تقدیر
 بتفصیل دانستی و تقدیم و تاخیر و اسهل است و بر هر شیخ و عارف ظاهر که در حق
 رئیس العارفین تقدیر این است که ما سوره ذکر کند بر اینکه مراد معصوم از اهل
 سال برین اول است از اول جمعه و خلاصه آنچه در این مناسبت ذکر کرده است
 ظاهر است که اگر بتعمیم و تکریم این روز با حلال مناسبت از باجدهی در این وقت
 بر او ایراد کردن که در روزهای بیاد لایم المقطوع است بر اینست که روزی که
 باشد کلامیت سنی بر عقلت یا نقل در مقابل صدورش پنج از کامل بگردان
 عاقل وجه شبهه است کلام هازل که گفته در جای دیگر چه باغ من این چرا
 پای زنت از کفش غاریت و عاقل بلی اگر شمع بیفزود از قبل خود قطع نظر از
 حق و مؤلف میبود و دلیل فایس و اگر کسی خواست باشد ایراد نقض رئیس العارفان
 کند بجهت بگوید بود شمس از اول خلقت در زمین هرگاه منشاء این باشد که در
 شمس در زمین داخل شود تعظیم باید کرد پس بهیاب که چون در زمین حرکت کرد
 بروج هر وقت که شمس بخار رسد روز و شب باشد چه اول و چه آخر روز

و درین

و در زمان جناب یغیور در واسطه حمل بوده و جوانان دانست که غرض شمع
 ممکن است که این باشد که از شمعین موضع شرطین است از اول که اوایل آن باشد
 در اصل شرطین تا نقض وارد آید لیکن کلام ما از اول منظر و در است چه شد حسنا
 سلطان احسان صریح است در اینکه شمس در بدو قدرت در شرف بوده و چون در
 شمع داخل بر این کریم که در بعضی مناسبات مطالبه بطلان جدیدات در اثبات اقل
 حلال بر اعراض حمل مقصد نیست و اینکه مؤلف گفته بود باین دخول شمس در اول
 حمل بین نیما ناه و من بعد المشرقین است از این چنین است لیکن اگر بفرمود
 که اول نیما ناه رومی مطابق است با بیست و چهارم در چه حمل در این اوایل
 سال و میان در اجزاء و بروج دایره است در زمان شمع مطابق بوده و در زمان
 حقایق الصادق علیه السلام در زمان حضرت رسول و در تطابق لازم است چنانچه
 در هر حال بگویند تفاوت میکند بهیچ بود مگر آنکه گویند مراد شمع این است که
 در این تردد نیست که در بدو خلق دخول شمس در حمل مطابق است با دخول نیما ناه
 یعنی اگر کسی حاکم چون حکم میکند که در بدو خلق نیما ناه رومی مطابق
 با اول حمل بود بر فرض اعتبار تاریخ رومی در زمان ماضی و الا ظاهر است که تاریخ
 رومی بتجدد است و مطابق در زمان معینی نیست و این طایفه شاید

کرده که اول سال ماه مبارک رمضان است و ظاهرات که اولیت مجموع آنهاست
 با همایی و یکسانست و در حقیقت اول سال و اول از آنهاست چنانکه میفرمودند
 زاد العباد استان بان فرموده از کتب و تاریخ طبری و دیگران است که در این
 که حضرت امام موسی کاظم فرموده که در ماه مبارک رمضان در اول سال یعنی در
 اول ماه چنانچه علامه طبرسی اند اینها بخوان بعد از آن دعا بخوان آنکه در اول سال
 ثانی پس برای معیت و اهل انصاف اتفاق دارند بر اینکه عربین خطا نموده و اول
 سال را روده و تصریح کرده اند که سبب و مناسبت تاریخ این بود که شمس در
 آورده بود در محل شعبان گرفت و در شعبان ابتداء است یا آنچه در این کتاب
 وضع التماس تاریخ شمول شد و گویند که اینها شاعری کتابت معیشت است که
 از جانب شما یا بانه اند و چون شعبان در معلوم نیست که شعبان گفته است یا
 شعبان ابتداء پس عمرایان صاحب راجع کرده با و شای شیخ فرموده وضع شما التماس
 و در وقت ملک اهواز که او را سیر کرده پیش فرموده بودند و در شرف است که
 شده بود و در این چندین وقت هم با حسابی است که از ماه و روز که در این
 نسبت کنند با آنکه بر ایشان غالب شده از آنجا که و بیان یکفیت استخوان
 کرده پس فقط ماه و روز را تقریب کردند بروج و تاریخ را معینت آن کردند

بعد از آن

بعد از آن در این کتاب که تاریخ نبوت ضبط اوقات بسیار بعضی از مسلمانان این
 که حاضر بودند گفتند که ما در حساب است که مسند با سکنه و میان جمعی
 اندر این نباشد و اتفاق کرده بجهت ما بعد از اختلاف چه ظهور دولت اسلام
 ستان این بود و هجرت حضرت روز سه شنبه هفتم ربیع الاول واقع شد و اول
 محرم سال روز پنجمه بود بقرآن اهل حدیث و بسبب و سبب در محرم و در جمعه
 و اتفاق ایشان بر این در سال هفتم هجرت بود خبر گویند که از قرار قصیر
 نگذرد و چون دلیل مذکور در غایت ظهور است تا قیوم اول تناقض دفع شایع
 بتفصیل و انقیاد و احتیاج بکتاب نیست و بر مؤلف وارد که سوره حکم بآنکه اول
 از هجرت است و وقت است و بقیع تناقض بین این دو طریقی بدهی ایراد که بر
 شیخ وارد شایع که نکات و غرض بعد از تسلیم او این ساقط است چه در شیخ
 نه اینست که جناب سید الصادق فرمودند که در روزی و روزی و روزی
 روزی و روزی و اول حمل است که مطابق باشد با اول و روزی ماه قدیم اول
 فروردین قمری است مطلقا یا اول حمل است مطلقا یا اول عقیبت چنانکه در میان
 یا اول جمعی است یا غیر مذکور است از احکامات سابق و حال اول ظاهر است
 چه تطابق در نزد این صد سال تقریباً یکدیگر اتفاق می افتد و بی حدیث

کرده باشد و چیزی را در سینه نباشد و العبد علیه ولا اعراض علی الخ فی بناء
 کلامه علیه قال لیل بکر که آنچه از امام است قولست که در روز نوزدهم
 روز غدیر خم است و سال دهم هجرت بوده و حسا کرده اند موافق نزول آفتاب
 محل بوده در نوزدهم دی حجة بمكة فمقیم و هذا هو الزمان که شب سیام نبوت
 بودند در روز غدیر خم و حجة بمكة بوده بحسب روایت فقیر بی بیاض است که بکر که
 چون سابقا گفته شد که چون حدیثین تناقض است و تناقض در کلام مصداق
 دو نیست دانسته شد که استدلال بهما قبل و مع التناقض بین ما غیر صحیح است
 بلکه بر استدلال نیست که اول دفع تناقض نماید تا استدلال صحیح و کلام
 مقبول شود چه شهر است که شیت العرش ثم انقضی بانی له هذا ربع قطع
 النظمین ذلک کوثریم که مسلم است که روز غدیر سال دهم از هجرت بوده چنان
 صحیح معاصرین غار از امام یحیی ناطق جعفر بن محمد الصادق علیه السلام ناطق است
 لیکن معلوم نیست اهل این حدیث اول سال هجرت دان هشتم ربع الاول اعتبار کرده
 از اول رمضان المبارک بلکه ظاهر است که از اول محرم اعتبار کرده اند و این
 غلط است چنانکه دانسته خواهد شد و بنابر این موافق بودن روز غدیر با این
 آفتاب قبل از ولایت بر این نشان داده که روز نوزدهم دی است که آفتاب باطل

روشن شد

رفته باشد و شریک آنچه گفته شد نیست که از او این حدیث غدیر خم که در
 غدیر خم و یا طبرستان و غیره نقل است که از روز بغایت کرم و با حرارت بوده
 و معلوم است که در نزول آفتاب باطل حل با وصف سابقه دست بر و بر العبد اگر
 هواد جبهه و باین الحزین در فصل نوزدهم سلطان در غایت اعتدال باشد بیا
 کرم بخواند بود چنانکه از حدیث غدیر خم مریدیت و هدیه مبارک هم اقبل بیا
 من مکه فی حجة الوداع حین نزل بعدد خم الحجة باین لک و المذنبه ثم نادى الصالح
 جاسعة فخرجنا الی رسول الله فی يوم شذیل القربان و کان منا من وضع دونه علیه
 و بعضه تحت قدسه من شد الخ حقی انتم بیا الی رسول الله الخ حدیث و این حدیث
 در طریق علم مذکور است و شیخ مفید و شیخ طبرسی باینها معبرند وایت کرده اند
 که چون حضرت غدیر خم شد فرمود که نوزدهم خاری چند دار و چند دار
 مندی بلکه نوزدهم در میان مردم که همه نوزدهم شوند پس جمع شوند و آن
 روز بیار کری بود و اکثر ایشان از شدت گرما و آلهای خرد و برای خرد بچین
 بودند ناخن خرد و بیاوردند و آنست که ماه مبارک رمضان اول سال شریعت چنانکه
 بخبر ما کلام اول سال اصطلاحی شاهد اول حدیث حیدر است که در کتب معتبره
 سطوات از انجمله شیخ در تقلید بدست جمع از حضرت صلوات الله علیه رواست

که مراد از نوزدهم و زیست که هر سال تجدید شود و احتمال دهم هم بحسب حسا
 باطل است مثل باقی احتمالات و اقل چه در کاه جمع کنیم از اول اول و نوزدهم
 قمریم که مضبوط است در تقویم تا هجرت و بیجه سال هجرت و بر سبب شدت
 پنج قسمت کردیم و زیست بصدر و نوزدهم و اول و نوزدهم و نوزدهم و نوزدهم
 دی حجة بوده و زیست بصدر و نوزدهم و اول و نوزدهم و نوزدهم و نوزدهم
 و نوزدهم و نوزدهم و نوزدهم و نوزدهم و نوزدهم و نوزدهم و نوزدهم
 جمعی مختلف یافته اند پس بصدور از حدیثی که باب فوسین اواد و نوزدهم
 ایشان است حکم تفاوت کرد این نحو فرموده شد الله باین الهم الاتباع شهر خلا
 ایراد مؤلف این است هر چند عبادت وفا کند که نظایر اقل حل با هجرت و بیجه سال
 هجرت معلوم نیست باعتبار آنکه عاصم بن سنان از حضرت فرموده و بیاض است
 رمضان المبارک قرار دهد یا هشتم ربع الاول و یا که عین قرار میداد مطابق بود
 و نویسد فی که این قرابت محض تخمین و از اینکه رمضان المبارک اول سال هجری
 باشد چه محل دارد محسا ما و زها و احسا کنیم و چنین بیاییم و اینهاست که
 فرموده بنابر این موافق بودن روز غدیر با نزول آفتاب باطل و دلیل بر این
 بود غلط است باینست چنین باشد که موافق بودن مذکور معلوم نیست تا ایراد شود

می

معنی داشته باشد و میباید که نقل کرده بسیار ضعیف است چه هر کس مطلع باشد
 بر اهلوی عربیان میدانند که این بیابان بی پایان در جایی که قیام عظم در میان
 آسمان بر روی آنست باشد زمین در آن زمان حوت را بیک جایی و حوت را باین احتیاج
 با شغال آن نیست پس چگونه میگوید که هواد بغایت اعتدال است و این غلط و نام
 باین دلیل نیست و در این حدیث و اما حسا فم ایشاء از چنین نظایر است
 قال دلیل دیگر آنکه امام فرموده که اب و زبان و این روز زیست بوده ظاهر است
 که این سنت عام و فنی خواهد بود که طایع را از آن نفی نباشد و انکس ابا کند و در
 آفتاب بخورد و روز و غایت مریدیت است و فقیه بیاورد و بر علیه نازل علی
 مع شیخی و این چهار دانست اب و زبان و این بعد احتیاج است و روز نوزدهم
 خله باین کرم نوزدهم است که در این روز زیست است اب و در بیخی و خفین یا بیک
 باشند تا آن ایضا فرموده شود که پس باین در فصل زیست اعتبار باشد طایع
 را از آن نفی نباشد و این وقتی است که آفتاب باطل حل رفته باشد چه در فیکه
 بخدی برود هوا بغایت بارداست و آب بیزان و در وقت موجب نفی طایع
 چنانکه مستدل در این حدیث میگوید و بر تقدیر مسلم سابقا دانسته شد که وقت
 اب و زبان فارسیان اول روز در فیه قدیست و نوزدهم است که آفتاب باطل بر عقی

رفته باشد در هیچ جایی در این وقت آب در آن درگاه و بطن مرئوس و سخن
طباع است چنانچه گفته نیست و بعد از آنکه این برین نیست که این در این وقت
تمام شود و گفت که در وقت مرئوس و در این وقت که این در این وقت
اصل است و اصل اینست و در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
عبادت و اول این است و بعد از آنکه این در این وقت که این در این وقت
در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
و در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
لا از این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
از قول این که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
حقیق است و در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
با این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
پایان در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
بعضی معنی در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
باشد با این سبب و در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت

شیخ

شیخ را ابطال جوی است در اثبات اولی پس بر او وارد کردن که اول عقرب ممکن است
ایراد است و در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
قد است و در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
مایل به این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
و چون شیخ در بیان مناسبت است در بیان و در این وقت که این در این وقت
حکم شرعی نمیتواند شد لیکن در شیخ وارد می کند که اب با نشان در قوم در تقویم مطابق
باز در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
ذکر آنکه این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
که نباتات و گیاهها در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
انگازان و سایر فضا و در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
الارض و الفضا و غلظت و در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
این روز و در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
بوده اند از احاطه باران میبارید و در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
آسمان را بارید و در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت

و فوق آنکه در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
و در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
که اول در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
که نباتات و در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
چون این معنی بخواند شد و در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
و در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
که شمس و در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
که ظهور آن نباتات در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
بلکه در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
خواسته باشد در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
مؤکد و در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
چنانچه ظاهر است و در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
بقاع و اسفاح شمالیه در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت

سما

سما و در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
جنوبی و در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
و در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
بعضی در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
و احتیاج باشد در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
محقق است که در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
حرکت و در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
قبول است که در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
که معاصر و این است و در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
و بعد از این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
انها با این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت
نادر و در این وقت که این در این وقت که این در این وقت که این در این وقت

ضلالت پس از حیات درختان و سوسه های باغ و بیستان در این امان معلوم می رسد
 بکند متواتر است که در بعضی کتب مجرب به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 اکثر نباتات در قیاس است که انشا بحسب احوال و سبب رسد پس در این باره های مذکور در نشان
 این گونه و مثال این فصل بعدی بخواند و به نظر آید که در این سوسه و اوقات نزدیک بود
 کثرت به بحسب کتب و انشا در بعضی کتب به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 متواتر است که در بعضی کتب مجرب به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 بحسب کتب و انشا در بعضی کتب به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 و باوه های بهاری و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 بسیار و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 و نباتات از این رو و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 سوسه و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 حال این صاحب ساله متصل بکلام شیخ احمد بن محمد از افاضه فرموده و این است
 این حقیر گوید که از جمله شایسته ها که روز بروز و روزی است است که امام
 فرموده که هبوب ریح لطیف در این روز بوده و مقرب است که در او جاری می شود

و

ریاح نیست و بهر هه عقلا واضح است از این دلیل که روز بروز و روزی است است که
 قیاس به بضاغت گویند که انشا بحسب احوال و سبب رسد پس در این باره های مذکور در نشان
 مشهور که عقلا می فهمند تا فهم اول برین وجه می رسد پس در این باره های مذکور در نشان
 نباتات و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 و اینکه گفته و سبب که اکثر نباتات از این رو و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 از این قیاس به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 خلقت و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 عباد از این رو و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 و بهر و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 زمان و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 بر این سبب که در این روز و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 این یعنی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 گفته و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت

این موضع است و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 انه کان من اقوام ابی عبد الله عم و کان محمود اعند و مصفی علی نهاده و این طاعت
 فرموده اند من اشهر و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 الیه و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 آنکه و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 بارخ و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 بلا سلطان و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 اهل و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 علماء و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 تضعیف است و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 مشا و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 و اینکه و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت

الغضایری تصنیف آورده میفرماید که و الغلاة یصفون الیه کثیرا و لا اوری
 الاعتماد علی شی من حدیثه و کذا کذا شیخ الشافعی یصفیه و قال انه کوفی
 لا یعمل علیه فخری بضاغت که در کتب متواتر است که در این باره های مذکور در نشان
 و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 عنایت الله و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 که حدیث متواتر است و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 بعد از نقل فرموده اند که باجماله اینجاست برای این ظاهر پیش این است که متعلق
 از اهل بیعت باشد چنانچه سید احمد بن طاهر فرموده اند فخری بضاغت
 گویند که استفاده بهشتی بودن شخصی در متن اخبار و دلالت بر حجت خدا
 وی و نباتات باضعفان ندارد چه بجماله و از این برای این است که
 باشد که موجب و حجت است شد باشد و بجماله حجت تقدست بر تقدس و
 در صورتیکه خارج جماعت از فضلا مشهوری باشد باشد باشد قله و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 این الغضایری داخل اینجاست و من بحسب جمیع احوال از این قیاس به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت و لذتی و کثرت به بیان و نشان از ظهور و کفایت و حقیقت
 تضعیف این الغضایری را در اکثر جایها غلای و رجال ضعیف می نامند و این

این

باین خطای یافت شوند بشرط اصلاح مشرف سازند و بالله التوفیق
 در بیان حقیقت قبله و بیانها و درین چهار فصل است
 کعبه مبارکه و مسجد بعضی از عقاید آن بزرگه کعبه معقله و آنکه الله شرفا
 شملت بر چهار ضلع و چهار دیوار آنرا که حلال بود بر آن تکیه است
 رکن چهارم است و قسمی این رکن برای چنانکه بعضی ضعیف کرده اند تا شایسته
 و وجه آن با وجه تسمیه سایر رکن بود از این رکن خواهد شد و بیست و یک ضلع
 آن چهار ضلع شرعی از این رکن باین کعبه معقله است و عرض این چهار ضلع است
 آنکه این ضلع که از این باب باشد تا رکن که بعضی از اعراف و بعضی شایسته
 شایسته و قطع است که مجموع این ضلع که طول کعبه است بیست و چهار ذراع و شش
 باشد و ضلع دیگر که از این رکن تا رکن غریبی باشد و بیست و یک ضلع است بیست و یک
 که عرض کعبه معقله است و ضلع ثالث که از رکن غریبی تا رکن غریبی است و بیست و یک
 ضلع است و ضلع اول است و ضلع چهارم که از رکن غریبی تا رکن غریبی است که بیست و یک
 ضلع است و بیست و یک ضلع و بیست و یک ضلع که بیست و یک ضلع است و بیست و یک
 کعبه معقله نسبت به جهات است که رکن حلال بود از جهات مشرق است
 تلبی بخانه جنوب نالیست یعنی که مشرق اعتدال خاکی مابین مابین حلال

فان

واقع شده و تصور ضلع و ابرای ارکان و اضلاع بمقایسه حاصل شود و وجه مسجد
 الحرام محیط است باطراف کعبه معقله تفاوت در جنس و وسعت و شبهه این
 احاطه احاطه حرم باین کعبه و مسجد الحرام چه در مساحت حرم باطراف کعبه معقله
 و مسجد الحرام یکسان نیست بلکه تفاوت است چنانکه شهر است و در و ابرای شده که
 قدس من از طرفین کعبه چهار بیست و از یاد هشت میل و از دیوارین و این کعبه
 رکن ثالث و اقل یا تنبیه یا نهایت بقرینه صد و شصت چنانکه مذکور خواهد شد پس طول
 حرم بنا بر این دوازده میل باشد که عبارت از چهار و شصت ضلع است و در تحقیق
 قبله قبله در عرض اهل شرع عبارت از آن است که واجب باشد بر تکلیف تحصیل استیلا
 عین آن را بجهت آن برای خود و غسل حلق یا برای انسانی دیگر و غسل احتضار و
 دفع امارات یا برای حیوانی و غسل نجس و غیره از آن جهت که فضایی کعبه معقله
 از انشای این تا سطح حرم شایع آن چنانکه ظاهر بود از این و در شده و در جهت
 سلق و قیام این قیاس و سطح کعبه معقله و از این فضا تغییر بود کعبه و بیت و
 میکند و تفصل این مقام نیست که در قبله و تنبیه یعنی مشاود یا در حرم باشد
 ظلالی نیست و در میان اهل اسلام که عین کعبه است و در قبله بعد شهر است که
 جهت کعبه است چنانکه مذهب و بعضی و این جنبه و ابرای القیام و این ابرای

اهم از این باجهت انفا باشد و این و در طین کعبه که قول شایع است و این
 و ظاهر این علامه خلی در مختلف گفته که در حرم کعبه باجهت کعبه است
 ستانم و در حرم مسجد و در حرم استان این تحقیق است و این علامه است
 شارع و در قبله بعد چنانکه مذکور خواهد شد و در حرم کعبه و در حرم کعبه
 و این علامه است و این علامه کعبه که در حرم کعبه و در حرم کعبه
 خارج حرم عینی که شاید کعبه یا در حرم باشد و در حرم کعبه
 بعین کعبه باشد کعبه که در حرم کعبه و در حرم کعبه که عین کعبه است
 مسجد و در حرم کعبه و در حرم کعبه که در حرم کعبه و در حرم کعبه
 حرم باشد و در حرم کعبه و در حرم کعبه که در حرم کعبه و در حرم کعبه
 استازات پس شاید که در حرم کعبه که در حرم کعبه که در حرم کعبه
 کند حاکم است که قصد تفرقه بی تفرقه نیست و تفصل بر وجه تحقیق یکی از اینها
 بعضی صورتی که در حرم کعبه و در حرم کعبه که در حرم کعبه و در حرم کعبه
 تفصل علم میسر باشد پس در حرم کعبه که در حرم کعبه که در حرم کعبه
 با حرم کعبه و در حرم کعبه که در حرم کعبه که در حرم کعبه که در حرم کعبه
 حرم کعبه و در حرم کعبه که در حرم کعبه که در حرم کعبه که در حرم کعبه

علامه خلی و وجهی مشایخ است و در حرم کعبه و در حرم کعبه که در حرم کعبه
 حرم باشد مسجد الحرام است و قبله خارج از حرم حرم است و این مذهب است
 و شیخ ابو جعفر علی بن محمد الله و در حرم کعبه و در حرم کعبه که در حرم کعبه
 نیز نقل کرده اند مثل اینچه از صادق و در حرم کعبه که در حرم کعبه که در حرم کعبه
 لاهل المسجد و در حرم کعبه که در حرم کعبه که در حرم کعبه که در حرم کعبه
 از اخرون و در حرم کعبه که در حرم کعبه که در حرم کعبه که در حرم کعبه
 قبله الله و در حرم کعبه که در حرم کعبه که در حرم کعبه که در حرم کعبه
 و در حرم کعبه که در حرم کعبه که در حرم کعبه که در حرم کعبه که در حرم کعبه
 و در حرم کعبه که در حرم کعبه که در حرم کعبه که در حرم کعبه که در حرم کعبه
 بین الرضائین و در حرم کعبه که در حرم کعبه که در حرم کعبه که در حرم کعبه
 اینست این مسئله که گفته اند که لفظ مسجد الحرام در این شریفه اشان بجز کعبه
 چه اتفاق است که قبله خارج حرم مسجد الحرام نیست و تحقیق است که توان بود
 که در حرم مسجد حرم و در قبله بعد عین مسجد الحرام باشد زیرا که بنا بر این واقع
 حرج و تکلیف با لایطاق ظاهر است چه ممکن نیست بر جمیع اهل حرم تحصیل
 عین مسجد و در حرم حرم و در حرم حرم که در حرم حرم که در حرم حرم

مضرب و عقد مات مکتوم فتویٰ بالعتق است و اگر اهل ذمه و ادله اند و توبه آن حال
از اشکال نیست و سباحت که بیان محقق طریقی و پنج احوال تمام عقلی حدائثه واقع شده
و مشهور و در کتب ادب و بیان مکتوم است و غنی است که حکم ظاهر اولی تفسیر
احزاب اهل ذمه هر چه بظنی باشد مستلزم حکم احوال و احسان است اگر بواسطه عدم دلیل
احزاب حاصل بیاید و این ظاهر است با مستلزم حکم تفریح از این وجه حرم امر تفریح و محرم
واجبه حرم فعلی از آنکه اگر چه حکم که توبه مستلزم نبوده مثلاً که اگر سباحت
عارفت بلکه معطوف و عتاب حدیث حرم است و بقدری صریح که اهل ذمه از این وجه محرم
مذمه و خوف شود بخلاف این تفاوت در استدلال بین مقام مبتدی و محقق که بخیر
و در است مستلزم است که در استدلال چهل هفت فرخ یکفرخ شود پس اگر کوفه و تفریح
که تفریح و عتاب چهل و هفت فرخ پنج فرخ میشود و این در ذمه از این وجه محرم است
در سایر بلاد عارف تفاوت فاحش میشود و چنانکه قبلاً بیان نمودیم
باب و ابوابی از آنکه در حدیث معلوم منقول نیست اتفاق قضا است که پس بقیه
عارف که محدثین مسلم از حدیث اهل ذمه روایت نموده که مسلم است از حدیثه فقال اصح
الحدیث فی فقال من حدیث و در حدیث روایت دیگر که در حدیثی از حدیث اهل ذمه روایت شده
بعضی از محدثین مسلم که عارف است حدیثی از حدیث روایت نموده اند و صدق حدیثه نیز شده

[illegible]

حواشیست بحالکات و دیگر که موجب احکامات و تعویضات و تعویضات و تعویضات
 است و اینها را بر سه قسم کرده اند و علامت اول آنست که در اول سطر و اول سطر و اول سطر
 کرده اند و علامت دوم آنست که در اول سطر و اول سطر و اول سطر
 و علامت سوم آنست که در اول سطر و اول سطر و اول سطر
 علامت چهارم آنست که در اول سطر و اول سطر و اول سطر
 و علامت پنجم آنست که در اول سطر و اول سطر و اول سطر
 و علامت ششم آنست که در اول سطر و اول سطر و اول سطر
 و علامت هفتم آنست که در اول سطر و اول سطر و اول سطر
 و علامت هشتم آنست که در اول سطر و اول سطر و اول سطر
 و علامت نهم آنست که در اول سطر و اول سطر و اول سطر
 و علامت دهم آنست که در اول سطر و اول سطر و اول سطر
 و علامت یازدهم آنست که در اول سطر و اول سطر و اول سطر
 و علامت بیستم آنست که در اول سطر و اول سطر و اول سطر

راست دجدي بر پس دوش راست و فجی قابل دوش چپ و شفق مجاهدی دوش
راست و هنده که کوکبی است از ستارهای در وقت طلوع آن بین اکتفین دجبر
که یکی از ابوابی مشهور است و صبا و خنجر که در این دو وقت بر بین و صبا و خنجر
افق وقت دوال مابروی راست تانی اصل الخط و سباط و جزیره تار و حل و بلاد ان
و ایاجات و ابالابینا و علامت ایشان گرفتن نبات الغش است بر پس کوش راست و
وقت طلوع بر پس کوش چپ و فصل و وقت غروب این الغبین و ججی ^{الکعبین} و
و شرق و روست چپ و جنوب و چشم چپ ثالث اهل الشام و عساکر و شفق و
مشرق و دوش و حطب و حص و بیت المقدس و بلاد ساحل و علامت ایشان گرفتن
نبات الغش است وقت غروب آن بر پس کوش راست و ججی بر پس شان چپ و صبا
و فصل و چشم راست و طلوع صبا این الغبین و مشرق و صبا و کوش چپ
شمال و دوش و دجبر و صبا کوش راست و ججی در بیست و ^{صغیر} **رابع** اهل بلاد
اکتفه و در زمان حکام و بر پس و وقفی غریب علامت ایشان گرفتن صلیبه
که عباد آنجا ذکر است در عقب فطر طایر وقت طلوع آن بر کوش چپ و مشرق
بر چشم چپ و صبا و دوش چپ شمال این الغبین و دجبر و بر سر راست و ججی ^{بر چشم}
جیب طالع اهل بلاد حبشه و نوبه و صعد مصر و بلاد سواد و علامت ایشان گرفتن

باشد بر نقطه که بعد از نقطه اقل الفصول است بلد بقدر میان این دو زمین است و این نقطه
 قبل تقاطع ان مدار با نصف النهار است پس هیچیک از این دو صورت نیست از این نکته
 نیکوتر تا آنکه محل تقاطع این دو خط صریح باشد و این دو خط در بعضی بعضی
 درجه ای ایستقامت ذکر کرده اند و حاصل آن اینست که اگر چه دو خط فی الحقیقه غیر
 نصف النهار و اقل الفصول است زیرا که این دو خط در بعضی از بلاد در بعضی از بلاد
 دایره است ظاهر آنکه اینست چه وقتی که در بعضی از بلاد در بعضی از بلاد
 عرض آن مختلف باشد مثلا این بر آن ظاهر است و تحقیق این مقام اینست که اگر
 دایره اقل الفصول از بلاد میبود بعد خط اقل الفصول از خط نصف النهار در بعضی از بلاد
 غیر منطبق نصف النهار است و بعد از آن نصف بلد عند الفصول و این را بدین ترتیب
 بنامه اقل بلد است و معلوم نیست که بعد نصف النهار که از نصف النهار اقل بلد است
 اقل بلد چند درجه است و چه که معلوم است از تقاطع این خطوط در بعضی از بلاد
 الفصول است عند الفصول با آنکه بر بعضی از این دایره عرضة معلوم النهار این صورت
 و بعد نصف النهار این عند اقل بلد که ظاهر میشود موافق مذهب بود چه
 در تمام تقاطع این نصف النهار است که آن نصف النهار در بعضی از بلاد که در بعضی از بلاد
 بعد نصف النهار از عند الفصول باقیه بعد از این در بعضی از بلاد موافق میباشد چه

الفصول

الفصول عند الفصول کمال الفصول دارند و بقدر دوری از عند الفصول متساوی شوند
 تا آنکه عند الفصول متقاطع شوند و این پنج یعنی بعد از این دو طریق استخراج
 بقدرت این البلاد پیش از این خواهد شد و در بیان تحصیل سمت قبله
 بعد از این جدولی چون از بحث خط سابق معلوم شد که استخراج سمت قبله بطریق
 مشهوره خالی نیست از عیب و وسایع چه که تفصیل بر این یافت و همچنین
 بطریق دیگر که از تحقیق است مانند طریق جیب و قوس که در پنج جدولی که
 با وجود اینها تمویص و وقت احتیاج دارد محدود است و در هر یک که خاطر ان عدم خطا
 در بعضی از جمع کردن سادس و شصت و موقوف بر وقت است از جمع و تفریق و
 وقت و غلبه خالی از غلط و خلل نباشد و با وجود اطلاع بر همان آنکه موجب احتیاج
 شود هر کس را تمیز نیست بخاطر فائز رسید که الی بیست استخراج سمت قبله
 وضع شود که بر همان ظاهر و در هر جا و هر وقت فی احتیاج بیکری و حسابی در
 سهولت استخراج سمت قبله در بلاد آن توان نمود و کیفیت وضع این است
 و طریق استخراج سمت قبله بلاد آن و سایر مواردیکه بالعرض آن مستنبط میگرد
 شد و چند فصل بیان میشود در کیفیت این حالت جسمی که در بلاد یکی از
 بلاد آن اخذ کرده اند که عرض و طول و این نقطه که متقاطع تقویم

درسم کنیم عینی که سطح کره مذکور را این دو دایره چهار ربع متساوی قسم
 شود و هر محاط بدو نصف دایره عظیمه باشد ربعی از آن اربع را ربع معلوم
 این ربع فرض کنیم یکی از آن دو نصف این که بر این ربع محیط شده اند نصف خط
 استواء و جهت جنوب این ربع فرض کنیم که میل عرض بلاد است و دیگر بر نصف
 که بر سطح این ربع متقوم میشود و این نصف النهار جزایر و بلاد است که میل احوال
 و بر نصف این نصف دایره فرض کنیم که بر آن شمال باشد و بر نصف
 این نصف مقابل آن شالی دیگر که بر آن جنوب باشد بر خط او را که بر آن
 خط استواء باشد تمام قسم متساوی قسمت کنیم بعد در هر ربع از این
 ابتدا از نقطه تقاطع این خط با خط نصف النهار جزایر را از آن ربع که مذکور
 صورت عدد در جداول ارقام رسم کنیم و این در جداول است بر حسب هر ربع
 چیزی که حیوان موافق عظیمه این کرده باشد تحصیل کنیم و از این وقت افقی که
 بجهت کره اعیان در بالا نصب کنیم پس آنکه هر کس را در جداول او گذران
 داده کنند هر کس را که در خطی ظاهر شده باشد بر سطح خالی بر جسم دوری که
 حیوان موافق عظیمه این است اربع قسمت کنیم و یکی از اینها بود قسم متساوی
 قسمت کنیم بعد در جداول عظیمه و عدد در جداول ارقام رسم کنیم و این در جداول

عرضات

عرضات پس جماعت این درجات عرض و درجات طول که بر اصل آن است رسم
 بلاد میشود و بر سطح ربع مذکور از آن رسم کنیم با این طریقی که عرض طول بلاد
 را از اینها متصی و معلوم نموده هر یک که از اینها موضع انوار این ربع تعیین
 باینکه در جداول عرض و طول بلاد مذکور رسم یعنی آنکه در ربع مذکور که این
 ربع است منطبق بر شمال و مقابل آن منطبق بر جنوب شود پس این ربع و در ربع
 او که معاد و در ربع عرض بلاد فرض کنیم بلاد است از این نقطه نشان داده ام
 بلاد بر آن رسم کنیم و این جسم دوری در خیال که بر این نقطه قطبین گذشته
 بر آن نصف النهار بلاد باشد و در هر یک از خط استواء این نصف النهار و
 الفصول جزایر است که بر آن رسم شده اند از این فرض طول بلاد و در هر یک که از
 جسم دوری مذکور محطرت در میان بلاد خط استواء فرض بر این بلاد و در این
 موضع هر یک از بلاد را در این ربع تعیین کنیم و بجهت استقامت بعد از آن
 این البلاد چنانکه از جداول او بدین مذکور ذکر خواهد شد بکری و دیگر از این
 جسم دوری مذکور بعد از فراخ ربع عظیمه زمین که عبارت از دو طرف است
 قسمت کنیم و اگر در این ربع کوی مذکور بلاد هر یک از اینها را که در این
 متناوب باشد عرض اقل و ارقام را معلوم نموده موافق خطوط استواء ربع مذکور را

نمای و نیست و سایر بلاد بر این قیاس **است** آنکه در باب بعضی از بلاد و بعضی
 از آنها شش که از این بعد در هر پنج که باشد در جهت کروی می کشند که در
 بیابان و پس درین جهت استخراج کنند و بعضی است که در بلاد و قلی در این استخراج
 سمت مذکور و بعضی از آنها که از این قبله بلاد با سایر جهات آن بعد از معرفت آنجه
 در میان سمت قبله از آن مذکور و تقریر شده در کمال سهولت است مثلاً مقدار
 که در بلاد شرقی سمت کربلا می باشد در جهت از جنوب بجهت مغرب باشد از جهت
 و چون از طرف سمت قبله از آن چنانکه ظاهر خواهد شد از جنوب بجهت مغرب باشد
 شانزده درجه پس سمت کربلا را بجهت بعد از آنکه درجه از سمت قبله از آن جنوب
 بجهت جنوب و درجه در سمت کربلا بقدر پنجاه درجه در جهت از جنوب بجهت
 مغرب که از سمت قبله از آن بعد از آن درجه در جهت مغرب باشد بجهت مغرب و درجه
 مقدس در جهت سمت مذکور بقدر شصت و هفت درجه در جهت از جنوب بجهت
 مغرب که از سمت قبله از آن بعد از آنست چهار درجه در جهت مغرب باشد بجهت مغرب
 است و بقدر و درجه از مغرب اعتدال بجهت شمال در جهت که در قله از آن است
 قبله از آن بقدر پنجاه و سه درجه باشد و در شمال بقدر بیست و شش درجه از مغرب
 اعتدال بجهت شمال در جهت که قدر تفاوت با سمت قبله از آن بقدر شصت و هفت درجه

باشد

باشد و در این قیاس قدر اختلاف سمت مذکور و سمت قبله سایر بلاد با سایر
 بلاد است و بعضی از آن که مذکور است مستطاب می شود و طریق که در آن سابق در بیان
 استخراج سمت قبله از آن قدر قلیل شد معین است از آن وافی نیست و درین مطلق بجهت
 بر مقدار ظاهر است **در** **استعلام** قدر سمت هر یک از آن که چنانکه از آن
 مذکور با سایر ^{معلوم} میتوان کرد که ملکات خراسان مثلاً بجهت طول از مغرب چه قدر است و
 طول و عرض از آن چه نسبت دارد از جهت بکدام ملک و در ذات و مانند آن
 تحصیل معرفت و در آنست سایرین البلاد است باین طریق که هر و بلاد که معرفت بعد از
 درین ایالت معلوم شد در آن مذکور را بر آن چنان که کنیم که هر و و بلاد که در
 که در این اندر مع قسم بفرایند و در میان بلدین اندر و عدد فرایند طایفه معلوم شود
 بنزد آن باشد که بین البلدین را باقی بماند باشد و اگر سائمانها را از ربع در
 باشد با سائمانها بعضی از سایر اربعه در آن مذکور استخراج اندر و بعضی از آنکه بعضی
 در طریق استعلام سافت مابین البلدین خیالی کرده اند که فساد آن ظاهر است بیان
 این آنکه شیخ بهاء و حاشیه در حاشیه تشریح الاطلاق گفته که و معرفت الطول و العرض
 المسافت بین کل بلدین از ربع تفاضل مابین مواضع و مابین و بین مواضع المربعین
 فجدد الجمع بعد مابینها فخذ کل وجه اشرف و معتبر به خط او و سوی فرج و درجه آن

و بیست و یک مرحله تا حیثه شصت و چهار فصل فرسخ چهل و سه مرحله تا حیثه صد و هشتاد و پنج
 چهارده مرحله تا قریب صد و هشتاد و پنج بیست و سه مرحله تا قریب صد و هشتاد و پنج
 چهارده مرحله تا ننگ چهار صد و بیست و پنج تا ننگ و چهارده تا ننگ سیصد
 و نه فرسخ چهل و نه مرحله تا ننگ سیصد و هشتاد و پنج هفتاد و یک مرحله تا ننگ سیصد و
 فرسخ چهل و یک مرحله تا ننگ سیصد و هشتاد و بیست و چهار مرحله تا ننگ سیصد و بیست و
 فرسخ سی و سه مرحله تا ننگ سیصد و هشتاد و بیست و سه مرحله تا ننگ سیصد و بیست و
 ده فرسخ بیست و شش مرحله تا موصول و بیست و شش فرسخ سی و سه مرحله تا ننگ
 صد و بیست و پنج تا ننگ سیصد و هشتاد و پنج چهل و هشت مرحله تا ننگ
 هفتصد و ده فرسخ هشتاد و نه مرحله تا ننگ سیصد و بیست و سه مرحله تا ننگ سیصد و چهل
 فرسخ شصت و هشت مرحله تا ننگ سیصد و هشتاد و پنج چهل و هشت مرحله تا قریب
 یزد فرسخ یازده مرحله تا ننگ سیصد و هشتاد و پنج بیست و سه مرحله تا ننگ سیصد و بیست و
 پنجاه فرسخ سی و یک مرحله تا ننگ چهار صد و بیست و پنج تا ننگ سیصد و بیست و
 نهمین سیصد و هشتاد و پنج چهل و شش مرحله تا ننگ سیصد و بیست و پنج فرسخ هفتاد
 مرحله تا ننگ سیصد و بیست و پنج چهل و سه مرحله تا ننگ سیصد و هشتاد و پنج بیست و یک
 تا ننگ سیصد و بیست و پنج هفتاد و پنج فرسخ سی و یک مرحله تا ننگ سیصد و بیست و

رحله تا ننگ سیصد و بیست و پنج هفتاد و پنج فرسخ سی و یک مرحله تا ننگ سیصد و بیست و
 فرسخ بیست و پنج مرحله تا ننگ سیصد و بیست و پنج هفتاد و پنج فرسخ سی و یک مرحله تا ننگ سیصد و بیست و
 فرسخ چهل و چهار مرحله تا حیثه هفتصد و بیست و پنج هشتاد و بیست و پنج مرحله تا ننگ سیصد و
 فرسخ چهارده مرحله تا ننگ سیصد و بیست و پنج هفتاد و بیست و پنج فرسخ شصت و چهار مرحله تا ننگ سیصد و بیست و پنج
 چهل و چهار تا قریب یزد فرسخ یازده مرحله تا ننگ سیصد و بیست و پنج فرسخ شصت و چهار مرحله تا ننگ سیصد و بیست و
 الروم و بیست و پنج فرسخ بیست و هشت مرحله تا ننگ سیصد و بیست و پنج چهل و چهار تا ننگ سیصد و بیست و پنج
 پنج مرحله تا ننگ سیصد و بیست و پنج چهل و پنج و پنج مرحله تا ننگ سیصد و بیست و پنج چهل و پنج
 مرحله تا ننگ سیصد و بیست و پنج فرسخ هفتاد و پنج مرحله تا ننگ سیصد و بیست و پنج چهل و پنج
 تا ننگ سیصد و بیست و پنج فرسخ بیست و پنج مرحله تا ننگ سیصد و بیست و پنج و بیست و پنج فرسخ بیست و هشت
 مرحله تا ننگ سیصد و بیست و پنج فرسخ بیست و پنج مرحله تا ننگ سیصد و بیست و پنج و بیست و پنج فرسخ بیست و پنج
 تا ننگ سیصد و بیست و پنج فرسخ سی و یک مرحله تا ننگ سیصد و بیست و پنج چهل و چهار تا ننگ سیصد و بیست و پنج
 چهار صد و ده فرسخ پنجاه و یک مرحله تا حیثه هفتصد و بیست و پنج فرسخ سی و یک مرحله تا ننگ سیصد و بیست و پنج
 فرسخ یازده مرحله تا ننگ سیصد و بیست و پنج هفتاد و بیست و پنج فرسخ هفتاد و بیست و پنج چهل و بیست و پنج
 فرسخ چهل و هشت مرحله تا قریب صد و پنجاه فرسخ نهمین مرحله تا ننگ سیصد و بیست و پنج و بیست و پنج
 فرسخ بیست و هشت مرحله تا ننگ سیصد و بیست و پنج الروم سیصد و بیست و پنج فرسخ چهل و چهار تا ننگ سیصد و بیست و پنج

هشتاد و پنج در مرحله تا امتزاج و عدد فرخ میرد در مرحله تا که چهارصد و پنجاه
 فرخ پنجاه و شش مرحله تا دین چهارصد و شصت و پنج و سه مرحله تا صد و شصت
 فرخ هفتاد و پنج مرحله تا که سیصد و شصت فرخ چهل و پنج مرحله تا صحر و دویست
 سی فرخ بیست و هشت مرحله تا هر روز دویست و هشتاد و پنج سی فرخ چهل و پنج
 دویست فرخ بیست و پنج مرحله تا ابتدا دویست و سی فرخ بیست و پنج مرحله تا
 دویست و نه فرخ سی و شش مرحله تا صد و پنجاه و پنج فرخ نوزده و سه مرحله تا شصت
 چهارصد و نه فرخ پنجاه و یک مرحله تا شصت و شصت فرخ و دو و پنج مرحله تا
 صد و سی فرخ شانزده و سه مرحله تا صحر و صد و هشتاد و پنج و یک مرحله تا صد و شصت
 پنجاه و پنج فرخ چهل و پنج مرحله تا فرخ بیست و پنج و پنج مرحله تا صد و شصت
 فرخ بیست و چهار مرحله تا نوزده و دویست هفتاد و پنج سی و چهار مرحله تا
 سیزده و سی فرخ چهل و پنج مرحله تا امتزاج و شصت فرخ هشت و سه مرحله تا هشت و هفتاد و پنج
 در مرحله تا که چهارصد و پنجاه و پنج و شش مرحله تا دین و سیصد و
 فرخ چهل و نه مرحله تا صد و شصت و بیست و پنج فرخ هفتاد و هشت و سه مرحله تا که سیصد
 و نه و پنج چهل و نه مرحله تا صحر و دویست و بیست و پنج فرخ بیست و شصت و سه مرحله تا هر روز
 سیصد و شصت و پنج چهل و پنج مرحله تا نوزده و دویست هفتاد و پنج سی و چهار مرحله

تا بعد

تا بعد از صد و هشتاد و پنج بیست و سه مرحله تا اول صد و نوزده و پنج بیست و پنجاه
 مرحله تا اصحاب ائمه و صد و نوزده و پنج بیست و چهار مرحله تا دین و سیصد و پنج و شش
 مرحله تا شصت و هفتاد و بیست و پنج فرخ و نه و سه مرحله تا دین و دویست و سه و پنج بیست
 مرحله تا صحر و چهارصد و هفتاد و پنج و پنج و نه و سه مرحله تا صحر و دویست و سی و پنج بیست
 نه و سه مرحله تا فرخ و صد و بیست و پنج و پنج و نه و سه مرحله تا صحر و هفتاد و پنج و پنج و نه و سه
 و دویست و سی و پنج و شش و نه و سه مرحله تا صحر و چهل و پنج و پنج و نه و سه مرحله تا صحر و
 صد و نه و پنج و چهار و نه و سه مرحله تا هشتاد و بیست و پنج و پنج و نه و سه مرحله تا صحر و
 صد و نه و پنج و پنج و نه و سه مرحله تا که با صد و نه و پنج و شصت و چهار و نه و سه مرحله تا صحر و
 صد و سی و پنج و پنج و نه و سه مرحله تا صحر و چهار و نه و سه و شصت و چهار و نه و سه مرحله تا صحر و
 تا که چهار صد و چهل و پنج و پنج و نه و سه مرحله تا صحر و سیصد و پنج و شش و پنج و نه و سه مرحله
 تا هر روز و سیصد و بیست و پنج و پنج و نه و سه مرحله تا صحر و سیصد و پنج و شش و پنج و نه و سه مرحله
 تا ابتدا دویست و سی و پنج و پنج و نه و سه مرحله تا صحر و سیصد و پنج و شش و پنج و نه و سه مرحله
 و نه و سه مرحله تا اصحاب ائمه و دویست و پنجاه و پنج و پنج و نه و سه مرحله تا صحر و سیصد و پنج و شش و پنج و نه و سه
 نه و سه مرحله تا شصت و هفتاد و بیست و پنج و پنج و نه و سه مرحله تا صحر و چهار و نه و سه و دویست و هفتاد و پنج
 سی و چهار و نه و سه و صحر و چهار صد و هفتاد و پنج و پنج و نه و سه مرحله تا صحر و سیصد و پنج و شش و پنج و نه و سه

چهل و پنج مرحله تا قلیس چهار صد و ده فرسخ چاه بکجه تا نوبه هزار و پنجاه فرسخ
 سی و یکجمله تا نکه بانصد پنجاه فرسخ شصت و نه مرحله تا سینه بانصد
 ده فرسخ شصت و چهار مرحله تا صفای شصت و هشتاد و پنج فرسخ هشتاد و پنج مرحله
 تا نکه بانصد چهل و پنج فرسخ پنجاه و پنج مرحله تا بصره سیصد و ده فرسخ سی و یکجمله
 تا نوبه سیصد و شصت فرسخ چهل و پنج مرحله تا شیراز و ولایت و نوبه فرسخ سی
 شش مرحله تا بغداد سیصد و بیست فرسخ چهل و پنج مرحله تا بصره سیصد و هشتاد
 فرسخ چهل و شش مرحله تا اصفهان و ولایت و چهل و پنج فرسخ سی و یکجمله تا نوبه سیصد و
 هشتاد و پنج فرسخ شصت و چهار مرحله تا حبه هشتاد و پنج فرسخ صد و پنج مرحله تا بصره و ولایت
 بیست و پنج فرسخ و هشت مرحله تا نوبه سیصد و چهل و پنج فرسخ هشتاد و پنج مرحله تا حلب
 چهار صد و بیست و پنج چاه و سه مرحله تا قزوین و ولایت و ده فرسخ بیست و شش مرحله
 تا تبریز و ولایت و پنجاه فرسخ سی و یکجمله تا ازبک ابرق سیصد و چهل و پنج فرسخ چهل و سه
 مرحله تا سبز قباد صد و بیست و پنج پانزده مرحله تا استرا با و صد و پنجاه فرسخ نوبه و ده
 تا نوبه چهل و پنج چاه مرحله تا قلیس و صد و بیست و پنج پانزده مرحله تا صفای و
 فرسخ بیست و پنج مرحله تا قلیس و ولایت و سی و پنج فرسخ بیست و نه مرحله تا نوبه و ده
 فرسخ صد و سی و شش مرحله تا قندهار و ولایت و بیست و پنج فرسخ بیست و پنج مرحله تا نکه

باشد

بانصد و هشتاد و پنج هفتاد و سه مرحله تا سینه بانصد و شصت فرسخ هفتاد و پنج
 تا صفای شصت و نه فرسخ هشتاد و شش مرحله تا نکه بانصد و چهار صد و شصت فرسخ چاه
 هشت مرحله تا بصره سیصد و شصت فرسخ چهل و پنج چاه تا نوبه سیصد و پنجاه
 فرسخ چهل و چهار مرحله تا شیراز سیصد و ده فرسخ سی و نه مرحله تا بغداد سیصد و
 فرسخ چهل و نه مرحله تا بصره چهار صد و پنجاه فرسخ پنجاه و شش مرحله تا اصفهان و
 نوبه فرسخ سی و شش مرحله تا شش بانصد و شصت فرسخ هشتاد و پنج مرحله تا حبه
 هشتاد و پنج صد و ده مرحله تا بصره و ولایت و چهل و پنج فرسخ سی و یکجمله تا نوبه و صد و
 ده فرسخ هشتاد و هشت مرحله تا حلب بانصد و ده فرسخ شصت و چهار مرحله تا
 قزوین و ولایت و هشتاد و پنج فرسخ سی و یکجمله تا تبریز و ولایت و بیست و پنج
 تا ازبک ابرق و چهار صد و پنجاه و چهار مرحله تا سبز قباد و ولایت و بیست و پنج
 مرحله تا استرا با و ولایت و بیست و پنج فرسخ و هشت مرحله تا نوبه و صد و شصت
 فرسخ بیست و پنج مرحله تا نوبه و ده و هشتاد و پنج فرسخ بیست و یکجمله تا صفای و صد و سی
 هشت مرحله تا قلیس و سیصد و پنجاه فرسخ چهل و چهار مرحله تا نوبه هزار و هشتاد
 صد و سی و چهار مرحله تا قندهار صد و پنج و بیست و پنج مرحله تا نوبه و ده و بیست و پنج
 تا نکه بانصد و ده فرسخ هفتاد و چهار مرحله تا سینه بانصد و پنجاه

در مرحله تا اسناد سید و سی فرسخ چهار یکم تا وقت سید فرسخ سی شصت
 مرحله تا قلیس و بیت هشتاد فرسخ سی و پنج مرحله تا شانی سید هشتاد و پنج
 چهل و شش مرحله تا قلیس سید و هشتاد و پنج چهل و شش مرحله تا قلیس هزار
 صد و هشتاد و پنج چهل و شش مرحله تا قلیس و بیت و چهل و پنج فرسخ سی و پنج مرحله
 بخار صد و نود و پنج بیت و چهار مرحله تا بلخ صد و شصت و پنج فرسخ است و
 مرحله تا سمنان با صد و هشتاد و پنج فرسخ هشتاد و پنج مرحله تا سمنان
 و بیت و پنج بیت هشت مرحله تا قلیس هشتاد و پنج چهل و پنج فرسخ و سه چهل
 تا بلخ سید و چهل و پنج چهل و پنج تا کتیر صد و هشتاد و پنج بیت و یکم
 تا که هشتاد و سی فرسخ و یکم تا دینه هشتاد و پنج فرسخ و یکم
 مرحله تا سمنان هشتاد و پنج صد و چهل و پنج تا که هشتاد و پنج فرسخ هشتاد و پنج
 چهل و پنج تا که هشتاد و پنج فرسخ هشتاد و پنج و سه چهل و پنج تا که هشتاد و پنج
 فرسخ شصت و یکم تا شانی با صد و نود و پنج شصت و چهار چهل و پنج تا که هشتاد و پنج
 چهل و پنج هشتاد و پنج تا که هشتاد و پنج فرسخ هشتاد و پنج و شصت و چهار تا که هشتاد و پنج
 سی فرسخ شصت و شش چهل و پنج تا که هشتاد و پنج فرسخ صد و سه چهل و پنج
 هزار و سی فرسخ صد و بیت و نود و پنج تا که هشتاد و پنج صد و هشتاد و پنج فرسخ شصت و چهار

نام

تا که هشتاد و پنج صد و هشتاد و پنج فرسخ صد و بیت و یکم تا که هشتاد و پنج صد و هشتاد و پنج
 فرسخ و نود و شصت مرحله تا قلیس با صد و شصت و پنج هشتاد و پنج مرحله تا قلیس
 شصت و سی فرسخ هشتاد و پنج و نود و شصت مرحله تا قلیس
 مرحله تا هرات چهار صد و

صد و شصت
 صد و پنج هشتاد و پنج
 مرحله تا قلیس شصت و چهار فرسخ هشتاد و یکم تا قلیس هزار و نود و شصت
 فرسخ صد و چهار و شصت مرحله تا قلیس و بیت و چهار فرسخ سی و یکم تا
 چهار چهل و صد و سی فرسخ چهار و چهار چهل و پنج تا بلخ سید و بیت و پنج چهل
 تا سمنان و بیت و چهار فرسخ سی و یکم تا سمنان صد و هشتاد و پنج بیت و
 چهل و پنج تا قلیس هزار و پنج صد و بیت و پنج چهل و پنج تا بلخ شصت و شصت
 و پنج هشتاد و سه چهل و پنج تا کتیر و بیت و ده فرسخ و شصت و شش چهل و پنج
 سید و شصت و پنج چهل و پنج چهل و پنج تا که هشتاد و پنج چهل و پنج
 سه چهل و پنج تا دینه هشتاد و پنج فرسخ هشتاد و پنج و شصت و چهار شصت
 فرسخ صد و شصت چهل و پنج تا که هشتاد و پنج شصت و بیت و هشت چهل و پنج تا که
 سی فرسخ شصت و شش چهل و پنج تا که هشتاد و پنج شصت و بیت و پنج چهل و پنج

المتحدة كذا فان قلت على ما ذكرت يجوز الترجيح لا يخرج من ان هذا هو الحق وانما
 بالضرورة فاما الذي عناه المتعارف في حال الاختيار لا يخرج من الترجيح انما في التمكن والقدرة
 بخارج اليد فلا كراهية في ذلك ونريدك بعضا من التكاليف بالاولى عند اختيارها فان قلت
 ووضوحا ان كانت هناك مرجع للكل اسم فبعد ان نسا اذا قلنا ان ذلك هو الحق فليس
 من ايراد البدالية والخذلة وفسوسه في العلم بل قد وان عدلنا مع الحق فليس
 لشيء من وضع التمكن والاختيار معار على نصفه فبعد ما ذكرنا ان تلك كانت
 ان كان التفاضل يرجع الى الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح
 يمكن ولا يجوز على الترجيح مؤخر من ترجيحنا بطريق الجواب عما ذكرنا من الخط وان قلت
 ونقول ان يكون الفاعل المذكور فخطو على الجاهل بما يختاره ويبدل الترجيح عند
 حاله بما يمكن ويقتض على ذلك الترجيح وهو جوهري اجتهاد على ما كان في ذلك ما كان
 مقتضا هذا الترجيح والترجيح وهو الخط الذي ذكره سواء فالعلة في ترجيح الترجيح
 بين مقتضى الحالة الاولى اياها فاما الحالة الاولى التي لم يترجم بعد الخط فاما
 فنقول ان العلة في ذلك انما هي الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح
 القديمة او الموقوفة فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح
 حكم الفرق بين ان التمكن لا يعتمد على التمكن وان التمكن لا يعتمد على التمكن
 انما

انما

الاول ولا يمكن انما في النفس والقدرة العقلية في استحقاق الترتيب والاعتبار
 الثاني كما ان الترجيح على العقل كاذب بل التمكن بل الوهم ايجبه ان النظر لا يعني الترجيح
 شيئا من النظر بل يقتضي بل فطريا كما هو مقتضى ان يتم باختيارها ولا يقتضي
 الاخر كونه فطريا بل كونه فطريا بل كونه فطريا بل كونه فطريا بل كونه فطريا
 فان التمكن لا يقتضي بل كونه فطريا بل كونه فطريا بل كونه فطريا بل كونه فطريا
 والتفكير بل يقتضي بل كونه فطريا بل كونه فطريا بل كونه فطريا بل كونه فطريا
 ولا يترك فذلك في الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح
 يكون فذلك اضطرابا على الاو اعادته عنه باختياره ام لا وعلى الثاني فيكون الترجيح
 اضطرابا وعلى الاول لا يجوز اعادة الترجيح الا انها فضل والفضل اذا صدر لا اختيارا
 لم يكن بغير اعادة ونقل الكلام الى الثاني وهكذا فيلزم التمس وهو مرجح فحين
 ان يكون بغير اختياره فيكون الفعل اضطرابا بل لا دليل الا على ان واجب منه
 الا ان عدل دليل يقتضي فاما الارادة صادرة منه واختياره ولام لا يحتاج منه
 الى ارادة اخرى فان التفاضل كونه فطريا بل كونه فطريا بل كونه فطريا بل كونه فطريا
 قلت هذا يخرج اصطلاح اصطلاحهم والافهام في كونها فضلا اختيارا سواء في
 الفرق فاما العقل فيحكم بان الفعل اذا كان اختيارا بل لا يحد فيكون بالارادة

وان لم يكن الفاعل كذلك لا مانع من هذا في اصطلاح اصطلاحه على والافهام
 الحقيقة وعند العقل اضطرابا كما هو مقتضى على هذا المصنف فاما ثم اقول ما ذكرت
 له انه يظهر من وجه لقوله لا يجوز بل يقتضي بل كونه فطريا بل كونه فطريا بل كونه فطريا
 في الحقيقة كان على الاختيار وجوبه بل كونه فطريا بل كونه فطريا بل كونه فطريا
 بالقياس الى اختياره السابق فاما يظهر من ذلك ما ذكرنا فاما يظهر من ذلك ما ذكرنا
 على انه يمكن انما في الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح
 وعلى ما يكون الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح
 على كل شيء حتى على ما منع مقتضى حكمه الا انما يمنع بحكمه ومن هنا يظهر
 الحالة التي في المصلحة المقتضية لا ترجيح الترجيح في الحكم الا انما في حاله اخرى
 تقتضي حكم الترجيح اعادة بالضرورة وبما يقتضي وتقول فترجم حكمه في ترجمتها
 وتفصيل هذا ليس بهذا جزمه فان قلت انما في الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح
 وتلك على الاصح فاما على الحالة الدافعة بالشئ فاما فاما فاما فاما فاما فاما
 دانه ولا تكون بمعمولة ولوانه دانه في التي لو خذ نفسه الى اليه واقتضاه في
 حكمه من قسم الاقدار على التمس ولا يستطيع خلافا لا بالعلية والافهام في ذلك
 الا قد لا يرد على ذلك الدافعة عند ذلك يعمل نفسه في ترجمته الترجيح والافهام

فاما جزم هذا الحكم منه بالنسبة الى الارادة وان فترجمه فاما فاما فاما فاما فاما فاما
 الفرق كما في قوله بعد الترجيح له الى الوجهات فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح
 في الارادة وعلى ما ذكرت في التمس بين الارادتين فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح
 كما يظهر عند التمس على انك اردت من الاضطراب ان لا يكون في ترجمته فاما فاما فاما فاما
 فان ما ذكرنا من الارادة امر يترتب في الفعل وان اردت ان لا يكون الترجيح الترجيح الترجيح
 كان مقتضى الترجيح كمالا في الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح
 من الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح
 لا يمكن ترجمه فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح
 لا يمكن ترجمه فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح
 للارادة وانما انه الثاني في الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح
 اهم ان يكون ترجمه فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح
 اضطرابا وانما اذا ابداه على ان الارادة جزء اخر للعلة الثانية وان تخلف المعاول
 فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح
 جواز الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح
 ادعيته من الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح
 لان الاضطراب من عند القدم لا يمكن بالترجمه فاما الترجيح فاما الترجيح فاما الترجيح

وانما

وإشراق ذلك قسم له قدره واستطاعة في المنع والبيع بالمعاليات والارباب المتكلمين
 كمنشأه من الولد في يوان وهو في الطغولية التي لا تشبه بل إلى الجبل أو الكبار في
 من الخافق القدير وهو يترك على من يابن في المعاليات والتدبير المذكورة في علم العقول
 والطبيب المعالج هو في العقل والباطن والانبياهم ولا يندم ولا يولد ولا يولد ولا يولد
 والعلماء الناصحين في القم والقول بهما رتب نعم يوبى ويربى ويثيق ويثقل ولا يثقل
 الرأب الرزق والشراف في العلم والشدة السند بل هو قسم لربنا شفيق رحيم في كل
 شئ ورحمنا لا يتقص بل لا نسبة بينه ثم وبن هو كذا بل لا شافق ثم لا يطهر ثم لا يطهر
 ثم والقول بهما يثقلون قال لا تباين بين وفوقه وتثقلون ثم يثقلون وتثقلون
 فلا يخرج نفسه عن الظلمة والاستقامة بسبل استقامة وياه ويثقلون في فهم
 الصحة وفوقه وعطاء إلى أن وصل إلى درجة يكون التثاقيد والتوفيق وهذا سابقا
 لحكمة ثم يثقل له ويثقل إلى نفسه فإذ ذلك إلى نفسه هلاك أن نفسه إلى رتبة
 بخلافه لا يخالط ونزل الله تعالى أن لا يكلمنا إلى أنفسنا طرفه عين أبدا على أن جعل
 الحالة فيه لتفصيل السعادة الأجبية أن بها فها يفوق العلم العظيمة العلمية والنبوة
 وهذه الحالة يفوق الملكة الغريبة ويرتق مدارج العاكبين من رتبة سيظهر لك
 مما ذكر من جود أن قلنا سارة سبحانه كان عالما بأن الطالع وإن كان قادرا على ترك

البيع

البيع يحتاج ويفعله ظم وجن مع أن الاصل بحاله عليه قلنا لا شك في أنسنة
 إلى الطالع الذي لا يخلو في النار إذ قلعه يصل إليه النفع ما يلي في الشر الذي يصل
 إليه ما عينه كما قاله ولين يثبت بيننا لعقله إيجاده على أن فلا يكون العدد
 الصلح ولما الطالع الخلد فيقول الدرجة غير عرض ونعمه خالصة سبعا مع أعطاه
 السعادي الكاديه والندم على تحصيلها والمكن زكاتها وأعطاه جميع ما يتوقفت
 مع انقضاء ما لا يربى والتوفيق والتقصير به لا ريب ثناء والأشرف في العلم
 في غير يثقل منه ولا ياب انما هو منه مع أن الكاديه يثقلون إذ ثناء أن الصلح إلى
 كان الصلح بحاله من ولما أن سببا الصلح ما أو انقضاء الندم وما أو عيال
 يثقل كل شئ فان قلت تركه يثقلها لا لاجل حيلة عرض ملايم حكمة ثناء قلنا
 لا ينبغي أن عقلا يترك جميع الأشياء كما ذكر بل ينبغي أن يكون الأشياء من رتبة العلم
 الكلي وحل هذا نقول بحال أن يكون هناك من الصلح في إيجاده ويكون بين هذه الصلح
 وهي مصفحة الشافي الثاني في كثرة توثيق الصلح حيث لا يجوز ترجيح ما فيها عليها
 المحجب ترجيحها عليه ولا يتعلم بنو هذا الاحتمال الذي لا يوجد في هذا فيقفن
 لخال الملايم وجواز الخواصه خصوص ما مع ملاحظه ما دل على حكمة وعلى أنه يكون أن يكون
 مسطرة السعادة البررة الخواصه الطيعيين العقل المنفرد من عن العول في إيجاده وكيف

[illegible]

الخبير الكبر الذي يلوذ الشريك على دفع العضو ساع إلى بدن وإلى انصاف
 وهي السوا نافية تكلي الشيطان من القول بالامم الصغرى
 فله وسوسة فاعلم ما بين هذا الخاضع وبين الجسد عنان الصخرة فقلت
 بالتحفة شطيرة فانه لو لم يكن في هذه الملائكة في قوله وحده في قوله فاعلم ما بين
 الصغرى من السوا المكاتب فله امر في اوله واول اعطى الملائكة وضع
 من حديد ولا لا في صعد وان الله وعده على يوم النعمة وبقدر من يمد
 كثير على فانه في حيل الصغرى يعوق العلم والعبادة والحق في ذلك اعظم
 واعلم ان في الملائكة وجود الملائكة فاعلم ان في حيلهم الملائكة في اوله
 الطاهر من سوا شطيرة وعلوهم وسوا الملائكة الملائكة ولو لم يكن في حيل
 الملائكة من السوا الملائكة من مذهب الدنيا والكتاب وبوجه الاستطاعة
 الحكمة فله في حيل
 الشيطان وهو العبد البين على حيلهم في الملائكة والوسوسة في حيلهم
 من ذلك ان نفس في الملائكة في اول الصغرى فله في حيلهم في حيلهم
 بعضها عين في حيلهم في حيلهم في حيلهم في حيلهم في حيلهم في حيلهم
 الاخرة وبعضها في حيلهم في حيلهم في حيلهم في حيلهم في حيلهم في حيلهم
 في الملائكة والشيطان وليس سلطان الشيطان على هذا الصغرى بقوله ثم
 ان حيلهم في حيلهم في حيلهم في حيلهم في حيلهم في حيلهم في حيلهم
 على الاخرين يكونون وهم ما به يكونون من ذلك فاعلم ان في حيلهم في حيلهم
 والحوى ذلك شيا في حيلهم في حيلهم في حيلهم في حيلهم في حيلهم في حيلهم
 في حيلهم في حيلهم في حيلهم في حيلهم في حيلهم في حيلهم في حيلهم
 عامل الاخرى الا ان من قبلهم في حيلهم في حيلهم في حيلهم في حيلهم في حيلهم
 سببا لعادة العالم وما به في حيلهم في حيلهم في حيلهم في حيلهم في حيلهم
 وهي السوا التي في حيلهم في حيلهم في حيلهم في حيلهم في حيلهم في حيلهم
 مقوم في حيلهم

والتبيين عليه ان يقال ان فرق بين موجودية الواجب وموجودية الصفات على هذا القول ان
 في بعض العقول لا ان الصفات ليس وجودا مشترك للعقل لا يقيد بوجودها بل هي
 العقل على العالمين به فالعقلون بالتشارك في وجود حيث لا يشعرون لكن الدلائل التي
 ذكرها في اثبات العينية ان تمت كانت على التشارك للعقل لا في وجودها بل في اعتبارها
 على ان افرادها ليست ان الواجب فردا في مفهوم الوجود المطلق الا في وجوده في العقل
 يصدق عليه بالوطاة كغيره من الصفات فردا في وجوده فيكون له صفة عدم لزوم
 التشارك للعقل لكن موجودية الواجب لا يمكن ان يكون حيازة في صدق هذا المفهوم
 العرفي على موافاة ولا يعلم ان يكون وجود الممكنات موجودا بعدة فليها ذلك
 والفرق بالقيام بالارات وعدمه كما قال في الصفات لا في ضرورة المطلوب او موافاة
 بين الموجودية والقيام بالغير فاذا امكن موجودية صدق الوجود عليه من غير موافاة
 فليكون موجودية الوجودية على موافاة صدقا وانما هو انهم يفترون بعدم وجوده المطلق
 في موجودية شي من ان صدق هذا المفهوم موافاة على الموجود في الخارج مما يقتضيه
 هذه العقل صدق الموجود بالاعتراض مما ثبت له الوجود او ما هو عين الوجود ما هو صدق
 الوجود بالموافاة اذ لا يتم منهما تحقق في نفس هذا الفرد والفرق كما ترى وبعد التباين
 اقول ان ارجع النصف المذاهب ان تعلم ان الموجود الذي يحل على الممكنات سلبه
 عن الواجب كغيره لا فرق بين سلبه وبين موجودية به فيقول نفرت المطلق

المطلق فاستثوته لانه هو بعينه كما تقول بعدم ترك الجسم مع قيام امره به فادرك
 ما اليك لهم على هذا التبرير الذي يوجب لك الفقد في الدين ان المنكر من لوجه الصانع
 لا يكون الا الوجه الواحد الذي ينفرد به الموصوفون الصالحون بالعبادة والخراب
 للعقل والمكان الفرق بين الواجب والممكنات ليس ان ان مفهوم الواجب
 ثابت للمكانات والفرق الواجب بالصفات ذاته بانه مضاف لا يستلزم هذا المفهوم
 ولا يطلق العينية في كلام الميسرين يراد به هذا المسئلة الثانية عقل في
 المفرد في شدة حقيقة الوصول دليل العالمين بالحس والقبح العقليين بهذا اذا
 المصدق والكذب في جميع المقاصد قطع الفرض على كل تقدير بعد مرجع المصدق في
 العقل الصدق والذات في ضرورة ما كان كذا ثم قال في الجواب ان في الاستواء على
 عدم ان الحق واحد منها لا يتم فاذن تقديرها وبها تقدير سبيل فيصير شي الصدق
 في ذلك التقدير ثم قال بعض الفاضل في تعليقه عليه السلام ان هذا الدليل بهذا المعنى
 بان ذات العقل لا يتغير صفته الحق او النقيض وليس مستندا الى ما خارج عن ذات
 سواء كان حقيقة لزمه او وجوه واختارات بل على ذلك عموم قوله في قطع النظر
 عن كل مقدار يصح مرجعها لشدة الصفات اللازمة اليهم والموافاة الى الواجب دون
 كل من قالوا انهم فاذن تقديرها وبها تقدير سبيل ولكن النصف المقدار بالموافاة
 يكون الدليل في ذلك بالاستناد الى الذات او الصفات اللازمة له كغيره ان
 يمكن فرض التساوي فيها وان فرض تشابهها سببها عنها ما في ذلك من موافاة
 وفي كان الذاتية بالذات في كونه صدقها حيث ثم اورد على الدليل ابرادات

هو فرضه ايراد لانه قد فيه بحث اذ مع تخصيص القيد الوارض الحارة قد يخرج ما يستلزمها
عنها ما اذ قد يرمى في كونها حارة لا يجوز فرض سبب كل واحد منها على سبيل البراءة
على سبيل الدخاخ في فرض سبب الضرر ان الحارة والكون فرضان فحارة ان جسم
وذلك فرض بينهما معا فانه لا يمكن فصله حتى الدليل على فرض تخصيص المقدار الوارض
ان قال لكم العقل باثارة الصدق مع فرض سبب كل فرد فرد في الوارض الحارة
عنها وفرضه لا يعلم ان الجس ليس مستلزما لخصوصية واحد منها فان كان مستلزما
الوارض الحارة فيجب ان يكون مستلزما القدر المشترك كما يقولون في
صورة توارد العقل المستقلة القدر المشترك احيانا في الوازم فتعني امتناع سببهما
وهو الخط الراجح ان كان سبب كل واحد في الوارض الحارة تعني بالنسبة لكل واحد
في الصدق والكتب لكن لا يمكن احكاما على سببهما معا لاجزائهما على سبيل البراءة
التي وتقرر الدليل في موقف سبب الوارض الحارة عنها معا ومرة في الخارج حيث
قال فيمكن فرض اثبات فرضها فان فرض سببهما معا لا يقول وان كانا معا
الحق ظاهرة اعتبار سببهما معا لكن تتم الدليل بدو تفصيله هنا فرض بارة
وجود الفرض الحارة المفردة الصدق وعدمه والكتب واثارة بالعقل في العقل
في حق العورتين باثارة الصدق فيعلم ان حسن الصدق واثارة طه الكتب ليس
مستلزما لدار الوارض الحارة والافرض من فرض سبب الوارض ليس له بارة هنا

للام الحثي بان مراده من الحثي في صورة امتناع الصديق لطلبه كنه لا يفرغ من المصير
 جوابا براسد مختلف فافهم المسئلة الثالثة قال الشارح الجواب بغيره بعد ما بين ان الفاعل
 المستقل متقدم بالعلة فلا حذر في اما العلة التي تميز جميع ما يتوقف عليه الشيء فتكون
 متقدمة على ذلك الشيء وذلك في الحالتين من العلة الفاعلية وجودها كانه البسيط العاقل
 على الوجهين جدا شرط امره في نفسه لا يتصور ما يقع اذ مع اعتبار شيئا منهما في شرط
 او ارتفاع اذا كانت من العلة الفاعلية مع الفاعلية كانه البسيط العاقل في الحالتين
 سواء اعتبر في شرطه و لا و اما اذا كانت العلة ان لا يكون الفاعل مع المادة في الصورة
 سواء كانت هناك على غاية كانه المركب العاقل في الحالتين او لا كانه المركب
 العاقل في الوجهين فلا يتصور تعدد ما على مطلقها لان مجموع الاجزاء المادة في الصورة
 في المطلق والشيء لا يتقدم على نفسه كيف يتقدم عليها مع انضمام اربعين عرضا اليه
 واعترا في حيزه معنى الاضافي بهذه العبارة فيمكن ان لا يكون له المزايا بالفاعل
 المستقل الفاعل بشرط اجتماعه لما يتوقف عليه ان يرفع صورة تركيب المطلق
 لا يتقدم عليه الا باجاء الدور ايضا وان المراد الفاعل في زمان اجتماعه بالفاعل
 المستقل لا يجب ان يكون له ما ليس بينهما من الفارق بين اشتراطه وبين ان
 وتذكر ان المراد في مواضع هذه من تعاضده اقول فيمكن ان يكون بطلانها
 على ان كل ما يتوقف عليه المعلق في شرطه الذي يترتب عليه ان لا يترتب ان الفاعل
 من شرطه يتوقف عليه وجود المعلق مع ان ليس في شرطه نفسه بالضرورة علم لا يجوز

لم يجوز ان يكون بين اجزاء المركب من شرطه ان يترتب على ذلك في الاول في قوله
 ولا يترتب تقدم الشيء على نفسه في وجه بعض اجزاء المعلق على شرطه ان يترتب على بعض
 من اجزاء المعلق في قوله يتوقف المعلق على كل واحد من اجزائه و لا يترتب على ذلك في الاول
 كما يفسر الفاعل المستقل يقال الفاعل المستقل بشرط ان يترتب على شرطه الوجود
 كما يفسر العلة الثانية بالمفسر الاخر في جميع ما يتوقف عليه ان يترتب على المفسر في الاول
 فسر الاول بعض ما لا يوجب ما يتوقف عليه ان يترتب على عدم المقتضى بالحق
 انه كذا و اما ذكرنا ان كان كافي في وقوعه في ان يترتب على تمام التوحيه
 والموجه مانع و على المفسر ان يبين ان جميع الاجزاء داخل في شرطه الثاني
 لكن يستدل على ان المراد الصور خاصة على شرطه الثاني على سبيل الاستظهار
 فاستمع لما استلوه عليك وقد تنبأ در باب النار وليجب ان يعلم او لا ان وجه
 المركب بارة على مجموع وجودات الاجزاء ذلك لان مجموع وجودات
 الاجزاء من تحقق جميع الاجزاء الاكل في اجزائه الترميز في وجودات متحقق
 ولا مفرق في مجموع التحقق جميع اجزائه كما مر في به التحق الروايات و اخرج الفقرة
 فيه ذلك في ان مجموع الوجودات وجودها في لا مودعي مودعي لا يجوز
 ان يكون احد اجزاء الاجزاء ولا يترتب ان يكون شيئا واحدا مجموعا بوجوده في
 فيكون العارض بتمامه عارضا وكذا لا يجوز ان يكون مودعي مودعي عارضا

بحسب

بالضرورة مع انهم يقولون وحدة المركب الحقيقي جزاء وحدة اقسامه اما الحق لا يجب في الحقيقة
 الحقيقة مع الموضوع والواجب ان القسم مع تفرقه يكون جبراً الحقيقة الحقيقية كثر اما بعينها
 في موضوعه لا يمكن القول بوجودها فيه منها وهو في الحقيقة المنقطع فانهم يدعون لزوم اجتماع
 المثليين هناك بمعارضتين الا انها من غير الطرف والذات من الطرف الاخر ولا يمكن في حيزها
 على الموضوع اذ لو كانتا اختلفت فيه لمتنع موضوعه في الحقيقة المنقطعة اذ مجموع اطرافها امر واحد
 والمفروض ان الحقيقة موجودة في الخارج فافترق بين الحقيقة الحقيقية والحقيقة العقلية ان يكون
 معهما لاجتماع المثليين المتقابلين بخلاف الحقيقة العقلية وهذا نظراً الى الحقيقة الازلية في نفس
 الطول واذا تقرر هذا فقول الاشتغال في الصورة المركبة الحقيقية مع صدق الوحدة في الحقيقة
 الحقيقية اما لا يجوز الادعاء فيهما في الحقيقة في الصورة المركبة الحقيقية ان يكون في الحقيقة
 بين اجزاء المركب الحقيقي مع تفرق الوحدة وان لم يكن هذه النسبة جزء من المركب فاقطع
 المسئلة الرابعة ان القسم قسم الحقيقة العقلية انظر في الضرر او لا ثم قسم الضرر الى اقسام
 الستة المشهورة من الالهيات والاشهاد والقطاعات والجزئات والمساكنات والمواضع
 وعرفنا هذه الالهيات بما يحتمل العقل فيها بنسبة الحول للموضوع في تصور الطرفين والاشهاد
 ما يتوقف على فهم حيزها على ادراك الحقائق والباطني والقطاعات ما يتوقف على فهم حيزها
 الحول للموضوع في تصور الطرفين والاشهاد ما يتوقف على فهم حيزها على ادراك الحقائق

والظاهر والقطاعات ما يتوقف على فهم حيزها على ادراك الحقائق والباطني والقطاعات ما يتوقف على فهم حيزها
 الطرفين ولهذا سميت قضاياها سائما بها والجزئات ما يتوقف على فهم حيزها على ادراك الحقائق
 والاشهاد ما يتوقف على فهم حيزها على ادراك الحقائق والمواضع ما يتوقف على فهم حيزها على ادراك الحقائق
 منها والاشهاد ما يتوقف على فهم حيزها على ادراك الحقائق والمواضع ما يتوقف على فهم حيزها على ادراك الحقائق
 الستة المذكورة وهذه اقسام القسم اعني على الفرق لا على حيزها على ادراك الحقائق
 قطا واما الضرر فله اعتباران احدهما في جميع اقسامه لا يقال في الحقيقة العقلية والضرر في الحقيقة
 العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 انما هي في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 لا نقول ان الضرر في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 المطلوب والاشهاد ما يتوقف على فهم حيزها على ادراك الحقائق والمواضع ما يتوقف على فهم حيزها على ادراك الحقائق
 بالضرورة وبما يتوقف على فهم حيزها على ادراك الحقائق والمواضع ما يتوقف على فهم حيزها على ادراك الحقائق
 مثلاً قبل ان يبلغ كثر الاشهاد لا حد في حقيقة الحول في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 بان الظاهر في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 بالضرورة وبما يتوقف على فهم حيزها على ادراك الحقائق والمواضع ما يتوقف على فهم حيزها على ادراك الحقائق
 تصور اطرافها لا يشترط الا ان يكون في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 المبحث يقول وفارغ بعضهم في كون الجزئات والاشهاد في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية

فما كان على موضوعه في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 الدائرة العظيمة في كل دورة من المساحة ما اذرع من سطح الدائرة الحاصل في الدائرة العظيمة
 الدائرة العظيمة عشرة اذرع في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 ان يتما العظيمة في ان الشاهد والبرهان مما اذرع من مساحتها فلا بد ان يقطع
 ما في المساحة في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 ولا بد من حقيقة الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 مساحتها لا نقول في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 ولا تتماح الصغر على الكبير يجب ان يكون المساحة في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 مساوات مساحتها فلا بد ان يكون المساحة في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 من المساحة المنطقية على مساحتها ولا بد ان يكون المساحة في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 ان يقال انطباق الصغر على الكبير يستحيل في الزمان استرجاعها وما يكمل العقل كانه
 والاشهاد ما يتوقف على فهم حيزها على ادراك الحقائق والمواضع ما يتوقف على فهم حيزها على ادراك الحقائق
 اذرع في المساحة المنطقية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 والجواب بان قبل ان يكون انطباق الصغر على الكبير في الزمان فلا بد ان يكون في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 ان يكون المساحة المنطقية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 الصغر اذ افرقت من مساحتها في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 قطعها المساحة المنطقية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية

اذا كانت حركة الوضعية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 محيط الدائرة العظيمة في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 والدائرة الصغيرة اذا فرضت منفصلة عن الدائرة العظيمة في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 الصغيرة على فرض الاتصال يكون حركتها الوضعية بطا عن حركتها الدائرية
 وبما ان حركتها الدائرية مساوية لحركتها الدائرة العظيمة بالبدئية وحركتها الوضعية
 بطا عن حركتها الوضعية كما تقرر في موضعه الفرض في حركتها الفرض في الدائرة العظيمة
 فثبت ان الوضعية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 المساحة العظمى في محيط المتحرك واذا كانت الحركة الوضعية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 ما اذرع وتقطع في كل ساعة دائرة في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 وفرضنا ايضا ان حركتها حركتها الوضعية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 ما اذرع فيجب ان يتطابق في كل دورة محيط الدائرة على اذراع واحد وهذا
 محقق ما ثبت في اصل الشبهة ولا يخالف هذا الانطباق في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 الانطباق حاصل في كل حركتين مختلفتين بالسرعة والبطء مع التماثل بينهما
 او في حركتين متطابقتين في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 السابعة ان العلم ان اليوم ببلدة عبارة عن قطع حركة الشمس في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية
 الفلك الاكبر في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية في الحقيقة العقلية

عنه كونهما غير متساويين جعل كثر من الماء الهبات من قبيل الطينات انتهى لكل من الماء
السائلة الطافسة فوافق الطينيين على عدم جريان البرهان المشهور بحسب
ابطال ما بعد فتنها في جانب القول فقط وذلك لانهم يفرضون الانفراج بين ساقى
الثلاث ما يقدر الاستداد او مترابدة بعضه بزيادة على نسبتة محوطة على الحد التقديرين
يستخرج الفرق عدم تساوى الطول والفرق ولابد ان ذلك يتحقق بغير الدافعية
ابطال هذا الاحتمال طرفي تناقض واحد من الطرفين وبوجه الحقيقة فغير الاستدلال والاعمال
ما يحل في هذا المقام ان يبين في رسم المرام انما يفرض في سطح محدود الفرق خطين ايسر
شذوطين خارجين عن نقطته محوطة بخط اعلا بعينه ساقى الثلاث ما غير النهاية لكن
على سبيل الاستقامة الا ان كانا على نفس واحد من طرفي انقطاعها بالوصول الى الخطين
وبغير نها واذ بين طائفتين الساقين في الخطا ما غير النهاية ولسوق الكلام ما امره وقته
فنفرض البعد الواقع بين طرف ايسر الزراع شذو وتخرج من مركز الجبل على نفس
يقطعان في الزراع الاول نصف الزراع المذكور فيخرج بعد تناقض خط نصف الزراع
ويقطعان في الزراع الثاني ربع الزراع على خطا فها هنا في هذا الزراع في نسبة المزارع
الاول فيخرج البعد المذكور بقدر ربع الزراع وكذا ينبغي فرض اخراجها ما غير النهاية
مع عدم وصولها الى الخطين لكن يخاران منه واما ان يقال ان كل خطين واقعيين
على سبيل الموازاة يجب ان يتقاطعا بعد الاندراج او لا واسطة بين المساماة الموازاة

والمرارة قد نزلت في الموضع المحزنات المكان وقوع خطيئ على بذر النسيبة
وهذا كثر من عدم الواسطة أنا هو الخطيئ المستحقين كما لا يخفى على المتدبر
في الصناعة فاحسن التأمل فيما ذكرنا يستكشف الحال او اكثر ما نزل فيه قدم الحال
وانت خبيران هذا تقرير وان لم يستخرج عدم التماسك من جانب الموضوع لكن يستخرج
ان يكون الطول غير محدود في جانب المبدء والشهر فلهذا يقال على مرادهم
عدم جريان البرهان في بعد غير متناه لكن بحكم الصاد يعلم ان المراد ليس هذا هو علم
في العلم لعدم جريان ما قد ناه في البيان وانما تصوير اصل البرهان بحيث ينفذ فيه
الذات المشهورة ان يقال لذلك ان المقادير المعين او ازيد على المقادير المتناهية
بعدة فريقة جهة غير متناهية يافهم ولقد فرق ان يراد تلك المقادير على ما
مكان واحدا فيمكنه فريقة جهة هذا ايضا مما لا شك فيه ثم يقول لفرق
بين ان يوضع مقدارا واحدا ويراد عليه مقادير فريقة جهة او يوضع مقدارا
عليه مقدار ثم يوضع مقدار بقدر المجموع ويراد عليه مقدار بقدر المقدار الذي يزيد في الاول
والثاني غير النهاية وهذا ايضا ضروري للشيء فيه وانه تمت تلك المقادير الثلاثة
فيقرر البرهان فان لم يكن كما في الابيان هنا غاية التوجيه الممكن في هذا المقام وان
كان بعد الجمل مجال العلم حقيقة الحال المسئلة الساو سن ان يفرق شيئا
رجوع الشكل يكون طوقه العظيم فاعلم ان رجوع مثل طوقه الصغير عشرة ارجوع بالفرق

حصة هذه قطع الشمس في النهار مع ظلمة ما سارته في اليوم والليل عادة
 غيرة قطع الشمس في الليل مع طالع ما سارته الشمس في اليوم ليلة عبارة
 عن طالع ما سارته الشمس في اليوم وطالع ما سارته الشمس في الليل تنقل
 الطالع الغد من غير في اليوم ليلة طالع ما سارته الشمس في ذلك اليوم ويكفي
 ان يكون ما شاء من يومهم من مواضع ما سارته الشمس في ذلك اليوم مع طالع
 وحل الأشكال على ما خطر بالبال ان يقال مجموع قوس النهار وقوس الليل سواء
 لتعام المدورة الخالق ان الشمس في هذا واحد في المدار الذي يقطع الشمس
 في اليوم في المدار الذي يقطع في الليل بين الشمس في أن في مدار آخر فالتفاوت
 الثالث في هذا المسألة الخامسة قد اختلف علماء الفلك في كيفية القيمة الدخالة
 بالوجه في كل واحد من هذه الأقسام ان لم يدخل في المكلف بالوجه في ذلك المقطع
 في الدخالة وان لم يدخل به عليه أشكال وهو ان وجب الاعتقاد بالوجه
 في القيمة في يوم ان لا يكون صوم العيد من غير ما كان الا ما كان بدو من
 القيمة الشرعية في يوم والنية الشرعية مقسمة على تقدير علم المكلف بالحكم الشرعي
 ومع الجهل به لا يكون حراما او حلالا ان المكلف قبل ان يعلم مرة الصوم
 في العيد من غير ما كان عليه ولا تقدر ان يكون الجاهل اليقين المكلف بغيرها
 علم المكلف بغيره وبعد العلم بغيره يغير الصوم مستغفرا لا مستحبا على تحقيق النية الشرعية

[illegible]

المطلوب باعتبار ان وجوده عين الحق المشترك وان لم يكن خصوصية هذا الفرد
مذخر فيه وان رقت في محتمل الفاعل هذا المستبعد فصحته في خواصها
ممكن في غير الضرورة والاشعار بالغير من غير ان يوافقا فاما ان لا يتم
ان عدم الاستغناء عين الاحتياج يجوز ان يكون الاحتياج في غير
الاشياء او العيان في عدم عدم الاحتياج وعدم عدم الاحتياج
لا يوجب ذلك انه عينية كما ثبت لا يوجب ذلك احد المتلازمين لا يجب ان يكون
عدم الاستغناء غير مطلق بل في علمه لا يمكن عدم الاستغناء عليه للاحتياج في ذاته
ثبت ان المتلازمين يجب ان يكون احدهما على الاخر او كلاهما معلول على واحد
واما ان ثبت تلازم الامكان لاحتياج في بطل المساءات لا نه متلازم لعدم
الاستغناء لا نه لعدم عدم الاستغناء متلازم لاحتياج في الامكان المواتف ان يكون
معلول لا كماله الامكان لا غير فلا يمكن ان يكون معلول على وجوده ولا ان يكون
الامكان معلول للاحتياج في فقيحي ان يكون الاحتياج معلول للاحتياج هو
المطلوب وايضا عدم عدم الاحتياج في علمه للاحتياج في اوبالكنس ولما ثبت عليه الامكان
لعدم عدم الاحتياج فلا يمكن ان لا يكون على الشقين الاولين ثبت
المطلوب في المقدمة الفاعل ان كل متلازمان يجب ان يكون احدهما على
الاخر وهما معلول على واحد او ان كانت شريطة بوجوه القوم لا على غيرها
بل يمكن الاستدلال على خلافا اذا عدم عدم الواجب متلازم بوجوده فتم ولما كان

عدم الواجب لمتناه لا أنه لا يمكن أن يكون مستقلاً عما لا هو وجود
الواجب لا عدم عدمه أيضاً مما لا يجوز عقلاً ولا محالاً لا التثنية متناه لا في
الواجب لأن يكون عدم عدم الواجب وجوده مستند من الذات الواجب
أو امتناع عدمه أيضاً بالنسبة لما ذكرناه لا يرجع أصله ولا مذهب فليس
فقدان الوجود عندهم عين ذات الواجب فلا يمكن استناد ان التثنية
وأما مذهب الخ فاعرف في المسألة الدوران كل مفهوم ثبت
لغيره من غير ضرورة لا يحتاج شئ من المعاد الوجود فهو ثابت
فلا استناد بالحققة ما شتره في الاستناد ذات الواجب حقيقة وجوده
فلا كلام على سبيل التوضيح والمجاز المراد به عدم الاستناد إلى الغير وأما
فيه التقدم في التقدم بالعلية ليس إلا الوجه فكيف تصور معلول الوجود
فإن قلت ما ثبت علية هذا الظاهر ليس إلا الوجود الخاص وأما الوجود
الطلي فغيره معلول للواجب عندهم قلت مع قطع النظر عن أن الوجه
الطلي هو فيه التقدم في التقدم بالعلية وهو على معلولته مراد بعدم
عدمه في مادة التقضي سبب الوجود الخاص والوجود الخاص فيه
الوجود الخاص فإفادة في تصح معلول الوجود الطلي فغيره
المسألة العاشرة أهم أن تقوم ستة الحركة الأربعة أقسام الكمية الوضعية
القياسية والدينية وضو الحركة الكمية أيضاً الأربعة أقسام حركة النمو

في التهود حركة في الدنول وحركة في الظل وحركة الكاشف وقوله بين التهود
والظلمة الزيادة والمقارعة الدنول بسبب اتصال حركته في الخارج بالمتحرك
كلاهما الله وكذا التقى في الدنول بتفصال حركته عن الجسم بخلاف الكاشف
وإذ عليه مثال مشهور وهو ان موضوع الحركة الهيئتي يجب ان يكون اما
واحدا بالشيء وعلا فرض الاتصال والافتصال المذكور من غير موضوع المقدار
الشيء جساغيرا لموضوع الكيفية فلا تعلق حركته وقوله هذا الشكل ان يعظم
كون التهود الدنول حركته ومنهم صاحب الاشراق والامام الرازي والحقن
الدواعي والافروق تصدوا للظلمة هذا الشكل فلم يزدوا الا كثرة الاتصال
العال في اقربهم الى العوالم في الحواس في كمال بعدة العبارة فاقول
انه يكون للهيئات مادة وحركة ومادة الشيء ما يكون به الشيء بالقوة فلا
فيه وحركة الشيء ما يكون به بالفعل واخلاصه كالكوثر فان الطين مثلا حركته
وهو به بالقوة والهيئة العنصرية الجسمية وهو بها بالفعل ومن خواص هذا المقام
ان يعرف ان في تقريب الملة اشارة لطيفة اما مادة الشيء فيعتبر
فيه جميعهم لا من حيث انها امر بغير بل من حيث انها يصلي لان يكون
لصورته مثلا تقصية الخلية الجسمية حركته فزاد به موضوعها وهو بالصورته
من النسبة الخلية الجسمية لان هذا ذكر فالتقصية الجسمية الخلية الجسمية فيها
وفي حيل حقيقة ان موضوعها اسفل كان من اي حقيقة في الحقائق اي

منه كان من غير ضرورة من غير ضرورة لان بغيره لا يفسد الخلية الموضوعة من غير ضرورة
 القصة الطرية من حيث انها قضية حرة فاما اذا اقررت فيها من حيث يفسد
 لان يكون معروضا اليه طبيعة والنسبة الطرية التي يكون لها قضية حرة
 حيث لا بد من غاية الايمان والصورة ايضا فاما حرة حقيقة المادة فوجه
 مبهم غاية الايمان وقاها في الاعتبار فاذا اقررت الصورة في شرطه كان
 محولا للمركب ومبهم للقصة وان اقررت بشرطه في شرطه فيكون
 بوجه مبهم ثم ما اقررت في الصورة فاما الصورة باعتبارها قضية حرة فيكون
 ما يثبت فاما حرة فيكون ان يكون جزء المركب بالعرض لا يربط بالمادة
 المادة مع شخصها الحاصل بالعرض لا بالضرورة الخارجة بل بالمادة المعينة
 بطبيعتها الطبيعية بل الطبيعة ايضا فخر في وجود الصورة المنفردة مع المادة
 لتحقق ذلك المركب بعينه وهذا هو قولهم ان مادة الشيء ما هو يكون به الشيء
 بالقوة ان حقيقة من جميع الوجود ومورته ما يكون به بالفعل قال الشيخ
 في اول الطبيعيات ان الشئ ان لم يكن طبيعيا فمادة ومورته وطبيعتهم
 القوة التي يفسد حركتها الحركة او يفسد بالزوال يكون من ذاته فذلك يكون
 وثباته ومورته برهانية له بها هو مادة موهبة من طبعه على امرية الحركة
 من الامور الى اذا تصورت مادة لمورته وموت فموتته انت او فموت
 من خارج وربما كان طبيعة الشيء بعينه ما مورته وربما لم يكن كذا البساطة
 فان الطبيعة لها من الصورة بعينها فان طبيعة المادة من بعينها المهمة لها

لها الماهية هو لكنها انما يكون باعتبار صورة باعتبارها ثابتة في الحركة
 والافعال الصادقة عنها سميت طبيعة قرب التقويمها للنوع الماء وان كانت
 اما لا يفسد حركتها من الخارج فالحركات سميت صورة صورة الماء مثلا فاما
 بموت الماء فاما ذلك غير محسوس وعنها يفسد الماء المحسوس في البرودة
 المحسوسة والنقل وقال في موضع اخر الصورة من التي يجعل الشيء بالفعل لا من
 ان الخشب واللين او اوجد كان البيت بالقوة لكن كونه بالفعل مستفاد
 من صورته من ان يقيم صورته لا فاما لا يستفاد عنها اذا اتممت
 لك هذه المقدمة فليتم مقدمة اخرى ان يجوز ان يكون امر واحد بعينه
 من المقوم حقيقة حقيقة ويقع من حيث انه فرد الواحد منها ويقع من حيث
 فرد لا من غير كذا الكاتب هو من حيث ان ان حقيقة لا حقيقة حيث
 ان كانت محسوسة فاعلم ان البقاء والتبدل يحرك الذاتيات في واحد ايضا
 مثل البيت اذا بدل بعض من لسانه فقد تغير من حيث انه بيت ولا يتغير
 من حيث انه المركب الذي كان اوله بقاء صورة البيت التراب هو معنى
 ليس المادة ارساليات فيها من حيث التراب فيقيد لها لا يتبدل البيت
 ثم بعد تلك المقدمات نقول ان الجسم انما يكون الجسم المحض له طبيعة
 شجرة معينة هو بها هذا الشخص في الشجر وشجر معين ومادة شجرة لها طبيعة
 حادثة لمورته وحقيقة المعينة فلما قدر من ان صورته ان حقيقة ذلك
 الشيء باعتبار ان مادة الشيء اعتبارا فيه بالعرض فتبدل خصوصيات

وكذلك الجسم

المادة لا يتبدل الشخص الشجر من حيث انه ذلك الشجر بل هذا الشخص من فطنته
 هذه الطبيعة باق حال الصفو والكبر ولا يتغير من حيث ان ذلك الشجر بل هذا
 الشجر من هذه الجسم المركب من حيث المادة فلان المادة متحدة مع الصورة
 في الوجود وهر في كذا ظهور الصورة وشؤون بليها تما مقدار المادة مقدار لها فاما
 المعين من حيث انه ذلك الشجر باق شخصه مدة وجوده ويتبدل عليه المواد
 المعينة والمقادير المختلفة فهو الموضوع البات في الكمية التي تظهر ويرى عليه
 البحث من وجوده اما اوله فلان المقدمة الاولى اركان المادة ما خوقة في
 المركب بوجه ما منها ما يقيد جوارها المادة مع اتقاء الصورة بخلاف
 العكس لم يظهر من كلام الشيخ ان الان الصورة من التي يكون المركب معه
 بالفعل من لجان ان يتحقق بدون المادة لتتحقق المركب لكن جوارها تحققت
 مع تبدل المادة لا يخرج من كلامه ولا يجمع الدخيل الى الدالة في لوانه
 الحول واما التبدل بالبيت فلا يخفى انه اوله في طبيعة البيت
 قبل يتبدل البيت بعد واحد وعبر به وان كانت غير ان جوارها الصورة
 النوعية الحقيقية مع اتقاء الصورة الطبيعة انما يتصور على فرض ان يكون
 محل الصورة النوعية السبوتة للصورة ولا يخرج المركب منها لم يقبل
 به هذا القول مع ان هه الاشكال انما يوجب على فرض ان يكون موضوع الحركة
 الكمية من الصورة الطبيعة او الجوهر المركب منها والافعال اشكال اوله

جعل الهيولى موضوعا لهذه الحركة لم يرد اشكال والعجب من الشايطان لا يخرج به انه
 حركته عند تقويم الحركة اما ان لها الاربعه بان موضوع الحركة الكمية والكيفية
 هو الهيولى وموضوع الحركة الكمية هي الصورة المعينة في اورده
 بزاوية اشكال عندنا في الحركة الكمية وقال في الجواب عنها ان التميز الدلوي حركته
 موضوعها باق بعينه فان زيد الطفل بعينه زيد الشئ ب و ان عظمت حركته وكذا
 زيد الشئ ب ببعينه زيد الشئ وان نقصت حركته وان السرة ذلك ان العظم والعضو
 في مقدارها هو ليس من شخصتها انتم واورده عليه انه لا يريد بقوله ان زيد
 الطفل هو بعينه زيد ان نفسها مجردة واحدة في كنهه لا يحد به اذ ليس موضوعه
 للحركة الكمية وان اراد ان هذا البدن بعينه ذلك البدن لم كيف وتبدل كنهه
 في مقدارها من الدول والمخالفات ما بقى اكثر منه والاياد متوجه لا وادرك
 ما حاجته لهذه الدعوى على تقدير ان يكون موضوع الحركة الكمية هو الهيولى وقد عرفت
 ان في ابطال الحركة الكمية نواو لا وجوده اخر اضعف فاما اوردوه القوم
 احد ان في كل حركة يجب تبدل المحدث فاما في المفروض ان يتبدل المتقولة
 في التماسك بسم من الخارج لا الموضوع او انفصال جسم عنه فلا يمكن استلزام
 في الصورة الطبيعة فكل ان يفرض ليهيولى ذلك الجسم صورة حسية اخرى ولا يخفى
 للحركة الجوهري والذهن واستحالة ما اتفق عليه الناس ان يكون الجسم
 ان حركته في المقدار ان في كل ان يتصل بجسم فكل حركته يتصل اجسام
 غير متناهية بل الجسم وكل مناهما مقدار فيلزم عدم تمام ذلك الجسم في المقدار

[illegible]

وحي ان العلم مستحب
فيما لم يظلم به

1891

[illegible]

والتاريخ سنة ١٢٠٠

المحققين في جعله مستقلاً
في احوالهم المادية
من رتبة متفحصات في التفتيش
تصديق الكلام بعلم حائز
في الاصل منه

بسم الله الرحمن الرحيم
اعلم ان قولهم ان التصورات لا تتصل بعدم المطابقة بخلاف التصرفات كلام حق
فهم من ادور عليه ان المراد بالمطابقة ان كان المطابقة مع ما هو مفقود ان التصورات
لا تتصل عندهما اذ قد تأخذ من شيء ان صورة خرسية وان كان المطابقة مع ما لا يتصل
الصورة فذلك ان التصرفات تتصل عندها او الكواذب منها مطابقة لمرور صورها
ان صورة اوراقه تطابق الوتوق وصورة الدقوق تطابق اللقوق وذلك لان المراد
بالمطابقة مع ما في نفس الامر ان يكون في نفس الامر شيء مطابق لشك الصورة والتصورات
لا يتصل بعدم المطابقة مع ما في نفس الامر على تصور فهو موجهة في نفس الامر ورواها
فيه مفقود ومجهول واقدم الغنوية فهو موجهة في ما هو معروف باوجوده في ظرف التصرفات
فلا يشهد بحسب الوجه الذي هو عليه واما التصرفات فليس لكيانها تحقق في نفس الامر قطعاً
بل ليس بتحققها الا في شعاع المصدق بها والدليل المنتهى في التصورات لا مجال له
فيها كما اوضحنا وعلقت بقول الشعاع المرفوعة لا تقطع محكوماً عليها ايضاً كما في المصدق به
فالدليل لا يبرر في جميع التصورات على انه لابد من ارتباط الكواذب في المباحث العالية
لانهما ضرورة العاطلة للتصور المعقولة لا بفعل الله يمكن في استحصارها في حق كسب جديد

على حسب القواعد الحكيم فيها انهم تحقق في نفس الامر فان كان ذلك كذا ما عرف
الاعادة البرية وان لم تقع محكوما عليه لكنها تقع على الطرفين في القضية الصادقة فيكون
موجودا في نفس الامر في ضمنها مثلا للبدء المحقق في الوجود من غير زبد البرية
لا يلقا بقية نفس الامر وان لم يكن زيد سايرا في البرية فان ذلك لا يستلزم
في نفس الامر في غير طلب البرية في زيد فكل من رابطة تحقق في نفس الامر
اما في غير السبب والديكباب او في جميع ضمن احداهما في نفس الامر بخلاف الصدق
الخائب واما في الكواكب في المباد العالية فلا يقصر تحقيقها في نفس الامر
لانها ليست موحدا اذ رتبة تلك المباديل محمودة فيها على كونها في الصور
في العالي والاعادة البرية في الحافظة مع ان العالي والحافظة قد يكون في المباد
مع الكواكب الحفظ فقط ومع الصادق ومع الصادق الحفظ المادراك
والفرق بين الصورتين مع اشتراكهما في الدرت ام ان المباديل يمكن لها
التصدق بتلك الكواكب لبرتها في النقص فمستعاقلة لها والادراك
في غير العالي فلا يقصر الادراك بخلاف الصادق حيث يحقق في نفس الامر
وهو لا يخرج من ارتفاع الموانع والموجود في نفس الامر ما يتم فيها على وجه
طوجه المادراك على وجه الحفظ ولعل هذا مما يحتاج الى التلطف فيه في هذه الرسالة

مجلس ۱۰۰

والطالع من نفس النور من حيث هو غير متغير تلك الماهية المستمرة
كل في الابد الشريف يستعمل التفسير والقلب الشيء الى اخره كما في استعماله
الشيء منكم ما تقدم من الاطلاق في انما هو معروف بقوامه الجبل البسيط والجبل
المركب ليس بام في المركب لانه التركيب انما يتحقق في شيء يتم كالمركب والامر
مختلف او ما من ويكون ذلك المركب شيئا واحدا الى بعد وبتعدد واحد في
موضع واحد وليس ثم ما لا يفرق بينه وبين الشئ في مركب من ذاته ومفعله
في شئ واحد وتساويهم بقوامه جملته الطين فوقه اقل من تحت الطين
تفسيره للتعريف هو ما هو معلون كالمركب الذي لا يفرق بينه وبين الشئ في مركب من ذاته ومفعله
ان لو قيل ان الطين من ذاته هو ما يتغير ويتغير ولا واحد في ذاته والامر
جبل واحد وان اردت ان ما يستعمل في تكوين الشئ يكون التابع من كمال الوجود
واستعمال الماهية الجبل الوجود في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
ما لا يختلف به الماهية ليس بجبل الوجود في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
في عينه فلا يكون جملته ما كماله ما لا يختلف به الماهية جملته واحد الشئ من حيث هو
واثره فلا يكون الشئ في ذاته وافرغان ما لا يختلف به الماهية جملته واحد الشئ من حيث هو
جبل الماهية كقسط اقل من كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
من حيث نفسه لا يفرق جملته واحد من غير الجبل الوجود في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
بلا يفرق من التركيب ان الشمس لم يفرق نفسها الظل في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
عليه فلا يفرق على انما لا يفرق لانه جملته جملته واحد في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
وان جملته جملته في كماله في الظاهر جملته واحد في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
الظل جملته في كماله في الظاهر جملته واحد في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
الامر اقل من كماله في الظاهر جملته واحد في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
سواء كان في ما من في كماله في الظاهر جملته واحد في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو

الملك

والماهية تلتها اذا اصطالحتم على الملك فلا بد ان يكون له الجبل البسيط
لان انما هو سبحانه متعلق شيئا فاما غاية الوجود فلا بد ان يكون له الجبل البسيط
وغيره من الجبل لا يفرق في هذه المسألة بين الجبل من مراتب وهي كمال
فالجبل واحد لا يفرق في هذه المسألة بين الجبل من مراتب وهي كمال
يذكر وكثيره ليس في الجبل فافروده وجميع الجبل في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
وكل واحد ليس وجوده واحد لانه ما تقدم في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
المسائل اعلم ان الله في الاحاديث عنهم تقدم في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
انها الصفات عالم والصفات ادم تختص في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
اعداد الحروف اثنان اختلفت في الروايات لا تختلف في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
الشهادة والامر انما في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
والارادة والامر في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
الشيء في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
وعالم في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
وهو عالم في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
المكثوث وهو عالم في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
واثره في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
وعالم في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
التراب في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
مشاف في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
منها في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
الدنيا في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
الامر في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو

بقوامه في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
بعد الجبل في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
النفوس وعالم العقل وعالم العلم وعالم الوجود وعالم الوجودات الثلاثة
وعالم اجساد وعالم الاركان وعالم الحسنة وعالم الخير وهذه التسعة
وعالم اجساد واحد وعالم الاركان واحد وعالم الحسنة واحد وعالم الخير واحد
العقارب مثله في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
قوامه في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
انما في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
هم الخافلون فاق المراتب التسعة واختار الاصنام في التفسير جملته واحد الشئ من حيث هو
الثالث المثالي ومنهم من يثبت شيئا ومنهم من يثبت انما هو ومنهم من يثبت ان
طبيعة ومنهم من يثبت انفسه وصورته وهذه خمسة درجات لها كمال
اما السادس وهو من يثبت ان هو موجود في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
يشير الى عقده في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
وان اعتقده دون تخصيص شانه فقلبه وذلك موقوف الى توحيد اسفل مراتب
التوحيد واستنادا الى مراتب الفلح الاربع الاول والادوات الاول فاعلم ان
هو غير مرتبة فاعلم ان التوحيد انما يظهر بعد في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
الاصحاب المزمع في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
معرفة الباطن بالنقطة الثانية معرفة الباطن من حيث هو باطن بالفيض الذي
والثالثة معرفة الظاهر بالاصحاب المزمع والواحدة معرفة الظاهر من حيث هو ظاهر
الاصحاب المزمع في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
احد عشر في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو
يكمل البرق في كماله في الظاهر جملته واحد الشئ من حيث هو

الملك

[illegible]

وہابی

10

[illegible]

المختصين ومن الاستطاعة للعقل بالاعتداس انكنا تامل الى الحجة وهي ان يكون العبد بجا
من غير استطاعة العقل ولا ذواتها المحل تكون مخبرات انتم حينما يصحبا ^{بما} فان اقل
العبد المحل المتيقن بما الله العقل التيقن بغيره والله وهو قائم على ان كان قد تدبر
فخلو وجهه بقدر ان كان العقل المعقوف مستند الى العقل المحفوظ وحده عند الله
تقوم لظواهر العقل وتقوم استانه الى الفاعل وذلك بشيئا بيا وتلقوا لروحه فتقاء
الينا تضاير افعه والله روح هذا العبد ونحو العبد حيد وهذا كل امر لم يكن
وهو سر الامرين والامرين وشا ذلك التيقن كما تقوم الاستقامة على ما يكون
يقول الله في الامور الشئ والنور الذي هو المار بوزا الشئ المحب والاستقامة
في الجوارح والاشان والحداد الاشرا الى الله وهو نفس الاستقامة من حيث هي
ما هي ونحو المنسوب اليه وهو مثل العكس مع الاستقامة وهو تيان في العكس
عنه من غير ان الله هو تيز وحسنه وطائفة ما العكس هي ان من غير نفسها التي
وخللا ويستند بعضه كالمع الاراد العقل من الوجود والاشان في العقل على المنة
فقيم واعلم ان المنة بوجوه الوجود الوجود ما موجود وانما الوجود له الوجود
لانها شرط في الوجود وتام القابلة للايجاد والعكس وانما قال ان الوجود ما متف كالحجة
الوجود لانهم يريدون ان لم توجدوا ولا ذاتا قط ان قال الوجود لا يحد بل هو بوجوه
في افاضل الوجود كائنات الفاعل ان الشايب المايجاد الوجود كانه لشيء
الواحد من سبعين كاهوشان ان افاز الصفات هذا في الظاهر وانما في الحقيقة المطابقة
لواحد هي موجودة بوجوه مستغنى في نفسه وان كان متربعا على اركان لشيء ووجوه
الى الوجود كشيء وجود الكسالى وجود الكسرة وذلك لان الامرين تمام بل في وجوه
لمايجاد فالوجود في الوجود بوجوه الوجود الذي هو العقل واجد بنفسه الوجود مع نفسه
ان الوجود بنفسه المايجاد بنفسه كونه وجوده على كونه وجوده في نفسه هو كونه الكسرة من
العقل والكون الظاهر وجوده في الذات التواني والمباينة على التواني وفي ذات الوجود ^{تكون}

امجد

ايجاد الارواح الفقد وهن فقتلة تدور نفس الهمة عليها على خلاف التوالد الهمة تدور
 على ضيقا على خلاف هبها وان كان التوالد على الوجود في جهة واحدة من الوجود
 والهبة في كل ان كان هذا الخلق من الاجزاء متباين في الدورات متباين في السطح مختلفا
 في الدورات وتختلف ما بين عوالمها لا تخفى من اجزاءها وانما انما في احوالها استباضة
 شتى من شئ الى شئ لا اعتبار بالافعال والمواد لاختلاف الشبوس لتعاقد الذات وكلما توب
 من الخطا الكونية كان انوار الوجود في تلك العوالم انما كانت في تلك العوالم الهمة حتى تتبين
 التدوير والصف الى نقطة حركة الكون والى حدود الكون فتبين في تلك نقطة في جهة الكونية
 الى نقطة عند حد حركة الكونية فتبعد من جهة حتى يحوط قاعدة حتى يوجب الحركة
 الظاهرة ويظهر الحرف في جهة حجب الكون الى نقطة على جهة حجب قاعدة عند حد حركة
 الكونية فتدور الكون والكون المتفرعان على وجه حركة الكونية في تعلق تحت الحجاب الامر
 ثم كانت اجزاء الحركة الوجود الذاتية على التوالد وحركة الهمة الذاتية على خلاف
 التوالد وحركة الذات العريضة في جهة الحظوظ تدور الهمة في جهة العريضة على التوالد
 وحيثما الهمة الذاتية على خلاف التوالد في جهة المعصية تدور الوجود بالحركة العريضة على خلاف
 التوالد وبحركة الهمة الذاتية على التوالد فانما ثابت الطاعات صفت حركة الهمة الذاتية
 واجبات واسرعت عريضة وانما ثابت المعاصي صفت حركة الوجود الذاتية واجبات
 واسرعت عريضة وكلما احرز الهمة الذاتية راتب الذاتية احرز عليها
 وانما رتب العريضة ثقلت الطاعة والعصيان لثقل العاكس حتى يقتضي اعتبارا واحدا
 لميل حقيقة متحق للوجود الميل وتدور الكون على وجه حركة الكونية في الرزق تحت
 الحجاب الجبوس يثبت حركات حركة الوجود الذاتية لمدار الزوق على التوالد وحركة
 الهمة الذاتية لمدار الحواس على خلاف التوالد وحركة الذات العريضة في جهة الرزق
 تدور الهمة بالحركة العريضة على التوالد والهبة بالهبة عاكس في جهة الحواس يدور الوجود
 بالعريضة على خلاف التوالد والهبة بالهبة عاكس تدور الكون على وجه حركة الكونية

على الحيوة حيث الحجاب المفسر ثلث حركات كل واحد يسكن في الموت في الملائكة و
العريضة فكان الوجود والمه في رباب الوجود الباعثة على فعلها العرش وحجاب
العرش باءا على العرش وها هو الحلق والوقت والموت والحيوة كاقا الله الله الملك
فلنقسم ثم زدكم ثم يكمكم ثم عبيكم انما شاعرت ان نايات وابع عبيات في عالم
العالم عالم المعبودات وانما شاعرت في عالم الصور وعالم المذكورات واشتاتة
كلت في عالم الاحسام عالم الملك وفي عالم الزوايق والاطلاك وفي عالم الاشياء في عالم
الملائكة الان عريضة ما في عالم المعبودات بالقوة وفي عالم الاطلاء ما في عالم
في اوان ذلك ما فعلت هذه ستون مرة كل الوجود والمهايد بعون منها واثيرة وفنون
عريضة ثم اعلم ان الوجود المهيأ ما في عالم كل هذه هي في كل الكليات في زمن
الوجود يد وعلى وجه الالهة كل في زمن في المهيأ ويد على وجه الالهة وكل
في زمن في المهيأ ما في جميع حكم تلك التدبير في الامور والاشياء والافعال
والوجود وحكم الجميع في العبادات والامور والكون في كل متوجة الزمان واثيرة عبيته
في باب لا يكون في قدر عبادات في عالم عريضة كل شيء ما كان في كل هذه فقرة
في صفة وعريضة الوجود في الفاعل في المهيأ في الظهور وعريضة عريضة في عالم
المتعلق فليد عريضة في كل واحد واثيرة الاخر **القاعدة الثانية عشر** في بيان
ثبوت الاحترار في عالم الاحترار في عالم الوجود الى ان ياتسبر ويميل المهيأ
الى ان ياتسبر ما كان في كل الوجود وان في كل الوجود والاشياء في وجه انتفاء
القطب استثناء وادى ما يطلب منه الاستثناء وقد اشترنا هذه الاقسام
من مركبة على قطبه وانما في سائر انما على وجه قطبه ما جابر من ادها واث
في كل شيء في كل مكان يمكنه ان يكون في كل شيء في كل شيء في كل شيء
انما في كل شيء في كل شيء في كل شيء في كل شيء في كل شيء في كل شيء
في كل شيء في كل شيء في كل شيء في كل شيء في كل شيء في كل شيء في كل شيء

وہی

وبيان ذلك ان الوجود لا يشتمل على القوة ولا يشتمل على القوة الخلقية وان اشتمل على ما بالعرض
والانقسام الى هويين ولا يمكن في ذاته من حيث حدوده بقدر الله ان يشاء الخلق
لانها خارجة عن مقتضى ذاته يمكن ان يشاء ما يشاء او لا يشاء واحدة ولا تغش
شيء لا يتبع وكذا الكلام في القوة نفسها من حيث هي ولا تغش ان هذا انما
لما ذكره من ان لا يكون شيء من الاشياء والاعراض خارجا عن الاشياء والاعراض وانها
لان الوجود لا يشتمل على الوجود والماهية لا تشتمل على الوجود والماهية لا تشتمل
حقيرة بكل اعتبار الاخر واحدة لا يمكن فيه تقدير اول واختلاف اشياء ولا في هذا
يمكن ان يكون مبدأ الشيء في ذاته ولا في ذاته مقتضى ذاته او في مقتضى ذاته وهذا يدل
في ذاته ليس على اختيار اول واسطة بينهما الا ان في علمه ارجح احسانا ان القوة
من الاشياء هو المبدأ لا يمكن تحلقين الوجودين مختلفين عن الوجودات الممكنة من ذلك
الشيء المركب هذا الاختيار هو الاختيار الناقص ونظيره الاختيار الذي هو في مرتبة
فأما انما ضم الى غيره المعنى وايقن ان هذا هو اختيار الواجب لباطله فان
للاختيار جهة كما لا يكون من ان وجهه مشتمل على الاشياء وانما انما
فقد ان شاء ترك فيكم راجع الى الممكن من حيث هو ان هذا دليل ولا خلاف
الاشياء المنسوب الى كل ممكن حيث ان شاء فعل وان شاء ترك فانما ذلك لا ينافي
كل ان شاء بل صفة مفرقة وهو ان المنة في نفسها لا ترجع ما يمكن ان يندرج اليه
الممكن من فعله وانما الواحدة او غير ذلك مع ذلك ذلك الممكن لا يمكن في ذاته
لا يمكن ان يكون منه او يتبع اليه بكل اعتبار ولا يمكن في ذاته الا ما يمكن في المنة
ولا يمكن في المنة الا ما يمكن في العلم وهذا الثلاث احوط بحسب ما فيها الممكن ان لا يشاء
المنة واختيار المنة ان لا يختار الواجب فان قيل بعد علمه في الاول ان لا يشاء
انه هو ان لا يمكن ان لا يكون ذلك ليجوز الاختيار او يمتنع من ان لا لا يقتضيه علمه
فان علمه ان لا يمكن ان لا يكون وهو دليل الباطل وهو واجب ان يعلم ان لا يكون ان لا يكون

